



رسالة

﴿ الأجوبة المصرية عن الاسئلة التونسية ﴾



لصاحب الفضيلة الاستاذ العلامة الشيخ محمد بن حيت المطيعي
رئيس المجلس العلمي بمحكمة مصر الكبرى الشرعية
وعضو المحكمة العليا بها سابقاً

(حقوق الطبع محفوظة للمؤلف)

مطبعة النيل بمصر

(سنة ١٣٢٤ هـ)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة
فقد أوتي خيرا كثيرا والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل
الأنبياء وسيد الحكماء وعلى آله وصحبه صلاة وسلاما اذخرها
ليوم كان شره مستطيرا وبعد فيقول أحوج العباد الى فضل
مولاه المقيت في الدارين محمد بنحيت المطيعي الحنفى ابن المرحوم
الشيخ بنحيت بن حسين

قد ورد علينا خطاب من الفاضل الشيخ محمد العروس
السهميلي الشريف المتطوع بالجامع الأعظم بتونس قال فيه بعد
الحمد والصلاة والسلام على خير الأنام تحيات يحملها رسول
الصبا لحضرة من كل قلب اليه صبا حضرة الهام التحرير والمفرد
العلم الشهير امام الأئمة ونعمة الله على هذه الأمة بجمع بحري
المنقول والمعقول البالغ في التحقيق والتدقيق غاية يتعسر اليها
الوصول قاموس تفاسير المباني ومالك عصمة عزائس المعاني

الاستاذ الكامل الشيخ محمد بن حيت حرس الله كماله وبلغه من
خير الدارين أماله اني استمد من فيضكم العلمى الجواب الشافي
عن مسائل اشكت على الضعيف وهي وساق الأسئلة الآتية
فاجبته عنها بما فتح الله به علينا من الفهم وما أخذته من

كلام ذوى التحقيق من أهل العلم طالبا من الله العصمة من
الخطاء والخطى والعفو عما فرط أو يفرط مني من المفوات
والزلل انه ولي التوفيق وبيده أزمة التحقيق وسميتها الاجوبة
المصرية عن الأسئلة التونسية راجيا منه تعالى أن يجعلها مقبولة
لديه نافعة لمن رجع اليها في شيء متوكلا عليه فقلت وعلى الله
اعتمدت

(السؤال الأول ما علة تركه صلى الله عليه وسلم الظهر
والعصر والمغرب في الخندق والصحابة يقولون له صلى الله
عليه وسلم ما صلينا فيقول وأنا حتى اذا فرغ من شأنه اذن
للأولى واقام لكل مع ان له مندوحة عن هذا الترك بصلاة
الخوف وهي مشروعة قبل الخندق)

وأقول ان منشأ هذا السؤال هو القول بان صلاة
الخوف كانت مشروعة قبل الخندق وقد اختلف العلماء في ذلك

كانت أول ما صليت قبل بدر الموعد وذكر ابن اسحاق وابن
 عبد البر أن بدر الموعد كانت في شعبان في سنة أربع وقال ابن
 اسحاق وكانت ذات الرقاع في جمادى الأولى وكذا قال أبو
 عمر بن عبد البر أنها في جمادى الأولى سنة أربع اهـ وقد حكي
 عن طائفة من الفقهاء منهم المزني من الشافعية أنهم قالوا إن
 غزوة ذات الرقاع كانت في جمادى الآخرة من السنة الرابعة
 وغزوة الخندق في شوال من السنة الخامسة وإن صلاة الخوف
 شرعت في غزوة ذات الرقاع وأجاب أكثرهم عن الترك يوم
 الخندق أنه نسخ بصلاة الخوف المشروعة قبله وسيأتي ما فيه
 وقال ابن حجر في فتح الباري إن أصحاب المغازي مع جزمهم
 بأنها يعني ذات الرقاع كانت قبل خير مختلفون في زمانها فعند
 ابن اسحاق أنها بعد بني النضير وقبل الخندق سنة أربع قال
 ابن اسحاق أقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد غزوة بني
 النضير شهرى ربيع وبعض جمادى يعني من سنته وغزا نجدا
 يريد بني محارب وبني ثعلبة من غطفان حتى نزل نخلا وهي غزوة
 ذات الرقاع وعند ابن سعد وابن حبان أنها كانت في المحرم
 سنة خمس وأما أبو موسى بن عقبة فجزم بتقديم وقوع غزوة

ذات الرقاق لكن تردد في وقتها فقال لا ندري كانت قبل بدر
 أو بعدها أو قبل أحد أو بعدها اه وغزوة الخندق وهي
 الأحزاب قال البخاري في صحيحه قال موسى بن عقبة كانت في
 شوال سنة أربع اه قال ابن حجر وتابع موسى على ذلك مالك
 وأخرجه أحمد عن موسى بن داود عنه وقال ابن اسحاق كانت
 في شوال سنة خمس وبذلك جزم غيره من أهل المغازي ومال
 المصنف يعني البخاري الى قول ابن عقبة وقواه بما أخرجه أول
 أحاديث الباب من قول ابن عمر انه عرض يوم أحد وهو
 ابن أربع عشرة ويوم الخندق وهو ابن خمس عشرة فيكون
 بينهما سنة واحدة واحد كانت سنة ثلاث فيكون الخندق سنة
 أربع ولا حجة فيه اذا ثبت انها كانت سنة خمس لاحتمال ان
 يكون ابن عمر في أحد كان في أول ما طعن في الرابعة عشر
 وكانت في الأحزاب قد استكمل الخمس عشرة وبهذا أجاب
 البيهقي ويؤيد قول ابن اسحاق ان ابا سفيان قال للمسلمين لما
 رجع عن أحد موعدكم العام المقبل ببدر فخرج النبي صلى الله
 عليه وسلم من السنة المقبلة الى بدر فتأخر مجيء أبي سفيان تلك
 السنة للجذب الذي كان حينئذ وقال لقومه انما يصلح الغزو في

سنة الخصب فرجعوا بعد ان وصلوا الى عسفان أو دونها ذكر
ذلك ابن اسحاق وغيره من أهل المغازي وقديين البيهقي سبب
هذا الاختلاف وهو ان جماعة من السلف كانوا يعدون
التاريخ من المحرم الذي وقع بعد الهجرة ويلغون الا شهر التي
قبل ذلك الى ربيع الأول وعلى ذلك جرى يعقوب بن سفيان
في تاريخه فذكر ان غزوة بدر الكبرى كانت في السنة الأولى
وان غزوة أحد كانت في السنة الثانية وان الخندق كانت في
الرابعة وهذا عمل صحيح على ذلك البناء لكنه بناء واه مخالف
لما عليه الجمهور من جعل التاريخ من المحرم سنة الهجرة وعلى
ذلك تكون بدر في الثانية واحد في الثالثة والخندق في الخامسة
وهو المعتمد اه وقال البخاري ان غزوة ذات الرقاع بعد خيبر
ويوافقه ما جزم به أبو معشر من انها كانت بعد بنى قريظة
والخندق واستدل البخاري على قوله بان أبا موسى جاء بعد
خيبر قال ابن حجر هكذا استدل به وقد ساق حديث أبي
موسى بعد قليل وهو استدلال صحيح وسيأتي الدليل على ان
أبا موسى قدم من الحبشة بعد فتح خيبر في باب غزوة خيبر
فقيه في حديث طويل قال أبا موسى فوافقنا النبي صلى الله

عليه وسلم حين افتتح خيبر وإذا كان كذلك ثبت أن أبا موسى
شهد غزوة ذات الرقاع ولزم أنها كانت بعد خيبر وعجبت من
ابن سويد الناس كيف قال جعل البخاري حديث أبي موسى
حجة في أن غزوة ذات الرقاع متأخرة عن خيبر وقال وليس
في خبر أبي موسى ما يدل على شيء من ذلك اهـ وهذا النفي
مردود والدلالة من ذلك واضحة كما قررته وأما شيخه الدمياطي
فادعي غلط الحديث الصحيح وإن جميع أهل السير على خلافه
وقد قدمت لهم مختلفون في زمانها فالأولى الاعتماد على ما ثبت
في الحديث الصحيح وقد ازداد قوة بحديث أبي هريرة
وبحديث ابن عمر كما سيأتي بيانه اهـ قال البخاري في صحيحه قال
لي عبدالله بن رجاء أخبرنا عمران القطان عن يحيى بن أبي كثير
عن أبي سلمة عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن النبي صلى
الله عليه وسلم صلى بأصحابه في الخوف في غزوة السابعة غزوة
ذات الرقاع اهـ وقوله في غزوة السابعة يحتمل أن من إضافة
الشيء إلى نفسه أي الغزوة السابعة ويحتمل أن يكون فيه حذف
تقديره غزوة السفرة السابعة وهي بمعنى الغزوة السابعة أو غزوة
السنة السابعة من الهجرة وعلى كل تقدير يكون الخبر دليلاً على

أن غزوة ذات الرقاع كانت بعد خيبر فانه على تقدير ان يكون
 المراد الغزوة الواقعة في السنة السابعة يكون الخبر نصافي ذلك
 وعلى تقدير ان المراد الغزوة السابعة أو الواقعة في السنة
 السابعة يكون المعنى المراد سابع الغزوات التي خرج صلى الله
 عليه وسلم فيها بنفسه فان كان المراد خروجه مطلقاً وان لم يقابل
 كانت هذه الغزوة قبل أحد ولم يذهب أحد الى ان غزوة
 ذات الرقاع قبل أحد الا ما تقدم من تردد ابى موسى ابن
 عقبة وفيه نظر قال ابن حجر في الفتح لانهم متفقون على ان
 صلاة الخوف متأخرة عن غزوة الخندق اه والصواب عن
 غزوة أحد لما علمت سابقا انهم مختلفون في تقدم صلاة
 الخوف عن غزوة الخندق وتأخرها عنها فتبين ان تكون
 ذات الرقاع بعد بني قريظة فتبين ان يكون المراد الغزوات
 التي وقع فيها القتال والأولى منها بدر وقد علمت انها في
 السنة الثانية أو الغزوة الثانية أحد وقد علمت أنها في السنة
 الثالثة والغزوة الثالثة الخندق وقد علمت أن المعتمد أنها في
 الخامسة والغزوة الرابعة غزوة بني قريظة والخامسة غزوة
 المريسيع والسادسة خيبر فيلزم من هذا أن تكون ذات الرقاع

بعد خبير للتصيص على أنها السابعة فالمراد على كل تقدير
 بيان تاريخ الغزوة التي وقعت فيه لا بيان عدد المغازي وهذه
 العبارة أقرب الى ارادة السنة السابعة من العبارة التي وقعت
 عند أحمد بلفظ وكانت صلاة الخوف في السابعة وما قاله العيني
 من أن الجمهور على أن صلاة الخوف أول ما صليت بذات
 الرقاع يرده ما قاله ابن حجر في فتحه ردا على البخاري حيث
 ساق في صحيحه رواية هشام عن أبي الزبير للإشارة الى أن
 روايات جابر متفقة على أن الغزوة التي وقعت فيها صلاة
 الخوف هي غزوة ذات الرقاع حيث قال لكن فيه يعني فيما
 قاله البخاري انظر لان سياق رواية هشام عن أبي الزبير هذه
 تدل على أنه حديث آخر في غزوة أخرى وبيان ذلك ان في
 هذا الحديث عند الطيالسي وغيره ان المشركين قالوا دعوهم
 فان لهم صلاة هي أحب اليهم من ابنائهم قال فنزل جبريل
 فاخبره فصلى باصحابه العصر وصفهم صفين فذكر صفة صلاة
 الخوف وهذه القصة انما هي في غزوة عسفان وقد أخرج مسلم
 هذا الحديث من طريق زهير بن معاوية عن أبي الزبير بلفظ
 يدل على مغايرة هذه القصة لغزوة محارب في ذات الرقاع

ولفظه عن جابر قال غزونا مع النبي صلى الله عليه وسلم قوما
من جهينة فقاتلونا قتالا شديدا فلما أن صلينا الظهر قال المشركون
لو ملنا عليهم ميلة واحدة لأقطعناهم فاخبر جبريل النبي صلى
الله عليه وسلم بذلك قال وقالوا ستأتيهم صلاة هي أحب اليهم
من الاولاد فذكر الحديث وروى أحمد والترمذي وصححه
النسائي من طريق ابن عبد الله بن شقيق عن أبي هريرة أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل بين ضبحان وعسفان فقال
ان لهؤلاء صلاة هي أحب اليهم من أولادهم فذكر الحديث
في نزول جبريل لصلاة الخوف وروى أحمد وأصحاب السنن
وصححه ابن حبان من حديث أبي عياش الزرقى قال كنا مع
النبي صلى الله عليه وسلم بعسفان فصلى بنا الظهر وعلى المشركين
يومئذ خالد بن الوليد فقالوا لقد أصبنا منهم غفلة ثم قالوا ان
لهم صلاة بعد هذه هي أحب اليهم من أمه والهم وأبنائهم فنزلت
صلاة الخوف بين الظهر والعصر فصلى بنا العصر فقرنا فرتين
الحديث وسياقه نحو رواية زهير عن أبي الزبير عن جابرو وهو
ظاهر في اتحاد القصة وقد روى الواقدي من حديث خالد
ابن الوليد قال لما خرج النبي صلى الله عليه وسلم الى الحديبية

القيته بعسفان فوقفت بأزائه وتمرضت له وصلى باصحابه الظهر
فهممنا أن نغير عليهم فلم يعزم لنا فأطلع الله نبيه على ذلك فصلى
العصر صلاة الخوف الحديث وهو ظاهر فيما قررته ان صلاة
الخوف في عسفان غير صلاة الخوف بذات الرقاع وان جارا
روى القصتين معا اما رواية أبي الزبير عنه ففي قصة عسفان
وأما رواية أبي سلمة ووهب بن كيسان وأبي موسى المصري
عنه ففي غزوة ذات الرقاع وهي غزوة محارب وثلعبية واذا تقرر
أن أول ما صليت صلاة الخوف في عسفان وكانت في عمرة
الحديبية وهي بعد الخندق وقريظة وقد صليت صلاة الخوف
في ذات الرقاع وهي بعد عسفان فتعين تأخرها عن الخندق
وعن قريظة وعن الحديبية أيضا فيقوى القول بأنها بعد خيبر
لأن غزوة خيبر كانت عقب الرجوع من الحديبية وأما قول
الغزالي ان غزوة ذات الرقاع آخر الغزوات فهو غلط واضح
وقد بالغ ابن الصلاح في انكاره وقال بعض انتصر للغزالي
لعله أراد آخر غزوة صليت فيها صلاة الخوف وهذا انتصار
مردود لما أخرجه أبو داود والنسائي وصححه ابن حبان من
حديث أبي بكر انه صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم صلاة

الخوف وانما أسلم أبو بكرة في غزوة الطائف بالاتفاق وذلك
 بعد غزوة ذات الرقاع قطعاً اه وأما تردد موسى بن عقبة
 كما سبق فقال ابن خببر لا حاصل له بل الذي ينبغي الجزم به
 انها يعني ذات الرقاع بعد بني قريظة لانه تقدم ان صلاة الخوف
 في صلاة الخندق لم تكن شرعت وقد ثبت وقوع صلاة الخوف
 في غزوة ذات الرقاع فدل على تأخرها بعد الخندق اه وقال
 الكمال بن الهمام في فتح القدير ان صلاة الخوف انما شرعت في
 الصحيح بعد الخندق فلذلك لم يصلها اذ ذاك وقوله في الكافي
 ان صلاة الخوف بذات الرقاع وهي قبل الخندق هو قول
 ابن اسحاق وجماعة من أهل السير في تاريخ هذه الصلاة
 وهذه الغزوة واستشكل بانه قد تقدم في حديث الخندق
 للنسائي التصريح بان تأخير الصلاة يوم الخندق كان قبل نزول
 صلاة الخوف ورواه ابن أبي شيبة وعبد الرزاق والبيهقي
 والشافعي والدارمي وأبو يعلى الموصلي كلهم عن أبي ذئب عن
 سعيد المقبري عن عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري عن أبيه
 حبسنا يوم الخندق فذكره الى أن قال وذلك قبل أن تنزل
 فرجالا أوركبانا ثم قال الكمال فالحق ان صلاة الخوف بالصفة

المعروفة من الذهاب والاياب انما شرعت بعد الخندق وان
غزوة ذات الرقاع بعد الخندق اه ونقل الالوسي عن بعض
الاجلة ان لصلاة الخوف كيفيات فهي باعتبار إحدى الكيفيات
أعني ما تضمنه قوله تعالى وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة
الآية مشروعة قبل يوم الخندق وباعتبار ما تضمنه قوله تعالى
فرجالا أو ركباناً بعد الخندق اه ثم قال والقلب الى ما ذكره
بعض الاجلة أميل وعليه لا يلزم أن يكون الترك يوم الخندق
نسخ لما قيل ان المشروعة قبله مشروطة بأمن هجوم العدو
ولم يكن ذلك اليوم فقد كان الخوف في ذلك اليوم في غاية
الشدة كما يشير اليه قوله تعالى إذ جاؤكم من فوقكم ومن
أدفل منكم وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر
وتظنون بالله الظنونا هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالاً
شديداً اه ويريد بقوله وعليه لا يلزم أن يكون الترك يوم
الخندق نسخ الخ التعريض بمن قال بمشروعية صلاة الخوف
قبل الخندق وأجاب عن الترك يوم الخندق بانه نسخ بصلاة
الخوف المشروعة قبله كما قدمه وإن كان جواباً باطلاً في ذاته
لانه لم يعمد أن المتقدم ينسخ المتأخر وبعد هذا كله فما نقله

عن بعض الأجلة ومال إليه قلبه إنما يفيد إذا ثبت أن قوله تعالى فرجالاً أو ركبانا نزل بعد يوم الخندق وقوله تعالى وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة الآية نزل قبل يوم الخندق وذلك لم يثبت بل ينافيه ما نقله قبل ذلك عن وضوح الشافعية أن الأصحاب يعني الشافعية قالوا إن حرب الخندق كان قبل مشروعية صلاة الخوف وكانوا قبل ذلك يؤخرون الصلاة في الحروب ثم يقضونها إلى أن نزل قوله تعالى وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة وينافيه أيضاً الأحاديث المتقدمة التي استدلل بها ابن حجر على أن أول ما صليت صلاة الخوف بمسئان فإنها صريحة في أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن آمناً من هجوم العدو فتعين أن ألحق مشروعية صلاة الخوف بجميع كفياتها بعد يوم الخندق وأما تأخير النبي صلى الله عليه وسلم الظهر والعصر والمغرب يوم الخندق فقد اختلف فيه الأئمة فقالت طائفة كان ذلك نسياناً واستبعد أن يقع ذلك نسياناً من الجميع على أن سياق الروايات يأباه وأما ما رواه أحمد من حديث أبي جمعة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى المغرب يوم الأحزاب فلما سلم قال هل علم رجل منكم أني

صليت العصر قالوا لا يارسول الله ثم صلى المغرب فقال ابن
حجر في صحة هذا الحديث نظر لانه مخالف لما في الصحيحين
من قوله صلى الله عليه وسلم لعمر والله ما صليتها ويمكن الجمع
بشكاف اه وأقول ان الطعن في الحديث بأنه مخالف لما في
الصحيحين لا يكفي بل لابد أن يصرح الأئمة بغلطه ولا
يمكن الجمع ولم ينقل عن أحد منهم انه قال بعدم صحة هذا
الحديث والجمع ممكن هنا بلا تكلف فقد ذكر أبو موسى بن
عقبة في واقعة الخندق ان مدة الحصار كانت عشرين يوما
ولم يكن بينهم قتال الا مرأمة بالنبل والحجارة وأصيب منها
سعد بن معاذ بسهم وكان سبب موته كما نقله ابن حجر نفسه
فيحمل ما رواه من حديث أبي جمعة على انه كان في بعض
أيام الخندق وما في الصحيحين على انه كان في بعض آخر وقد
جمع هو وغيره بذلك بين ما رواه الشافعي وغيره من انه صلى
الله عليه وسلم آخر الظهر والعصر والمغرب يوم الخندق وما
في صحيح البخاري من رواية عمر بن الخطاب رضي الله عنه
من انه صلى الله عليه وسلم آخر يوم الخندق صلاة العصر وانه
صلاها بعد المغرب فطريق الجمع كما قال النووي ان هذا كان

في بعض أيام الخندق وذلك كان في بعض آخر فلا تكلف
 في الجمع على هذا الوجه وقالت طائفة كان التأخير عمداً وهو
 ما تصرح به الروايات وقد اختلفت هذه الطائفة فقال فريق
 منها كان التأخير للشغل بالقتال عن الصلاة فلم يقدرُوا بوجه
 من الوجوه وهو مذهب الحنفية واليه جنح البخاري في صحيحه
 ونزل عليه الآثار التي ترجم لها فيه قال الميني قال في الذخيرة
 اذا اشتد الخوف صلوا رجالاً قِياماً على أقدامهم أو ركباً
 مستقبين القبلة أو غير مستقبلها ولا يجوز بجماعة عند أبي
 حنيفة وأبي يوسف وابن أبي ليلى وعن محمد يجوز وبه قال
 الشافعي واذا لم يقدرُوا على الصلاة على ما وصفنا أخروها ولا
 يصلون صلاة غير مشروعة اهـ وقال فريق آخر ان التأخير كان
 لتمذر الطهارة فلم يجدوا للوضوء سبيلاً من شدة القتال وهو
 مذهب المالكية والحنابلة لان الصلاة لا تبطل عندهم بالشغل
 الكثير في الحرب اذا احتيج اليه وعلى ما ذهب اليه هذان
 الفريقان لا يكون حكم تأخير الصلاة منسوخاً بل يجوز التأخير
 للعجز عن الصلاة ولو بالانحاء أو للعجز عن الطهارة ويندفع
 السؤال ويضمحل الاشكال ويستوي ان كانت صلاة الخوف

شرعت قبل يوم الخندق او بعده وقال فريق ثالث انهم كانوا قبل مشروعية صلاة الخوف يؤخرون الصلاة في الحزوب ثم يقضونها الى ان شرعت صلاة الخوف ونزل قوله تعالى واذا كنت فيهم فاقت لهم الصلاة الآية فنسخ جواز التأخير في الحروب واليه جنح الشافعية وعكس بعضهم فادعي ان تأخيره صلى الله عليه وسلم للصلاة يوم الخندق دال على نسخ صلاة الخوف قال ابن القصار هو قول من لا يعرف السنن لان صلاة الخوف نزلت بعد الخندق فكيف ينسخ الاول الآخر اه ويرده ايضا ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى باصحابه صلاة الخوف بعد يوم الخندق باتفاق الروايات في غزوة الطائف وعلى ماذهب اليه الفريق الثالث انما يرد السؤال اذا جرينا على قول ابن اسحاق وجمع من اهل السير من ان صلاة الخوف كانت مشروعة قبل الخندق وقد علمت ان الحق خلافه وان صلاة الخوف لم تكن شرعت يوم الخندق فزال السؤال واضمحل الاشكال على كل حال

(السؤال الثاني ماوجه ايجاب الشافعية صلاة الظهر بعد

صلاة الجمعة ولم يوجب الله تعالى غير خمس صلوات)

واقول قال الشافعي رضي الله عنه في الام ولا يجمع في مصر وان عظم اهله وكثر عامله ومساجده الا في موضع المسجد الاعظم وان كانت له مساجد عظام لم يجمع فيها الا في مسجد واحد وايها جمع فيه اولاً بعد الزوال فهي الجمعة وان جمع في اخر سواه بعده لم يعتد الذين جمعوا بعده بالجمعة وكان عليهم ان يعيدوا ظهراً اربعاً وهكذا ان جمع من المصر في مواضع فالجمعة الاولى وما سواها لا تجزي الا ظهراً وان اشكل على الذين جمعوا اليهم جمعوا اولاً اعادوا كلهم ظهراً اربعاً اه فانت ترى ان الشافعي رضي الله عنه لم يوجب صلاة الظهر بعد صلاة الجمعة مطلقاً بل عند تعدد الجمعة وعند الاشكال ولم يوجب صلاة الظهر بحيث تكون فرضاً سادساً كما يظنه السائل وللإسادة الشافعية في تعدد الجمعة اربعة اوجه الاول وصححه الاكثرون انه لا يجوز تعدد الجمعة في البلد الواحد ما لم يشق الاجتماع بمحل واحد ولو غير مسجد مشقة لا تحتمل عادة يقينا كما قيده الشهاب ابن حجر وتبعه الشيخ الرمي وهل العبرة بمن يغلب حضوره او بمن يصلحها بالفعل او بمن تصح منه او بمن تلزمه فيه خلاف ولكل ذهب بعض

لكن المعتقد الذي مشى عليه الشهاب ابن حجر والشمس الرمل
كأبيه الاول

الثاني لا يجوز التعدد مطلقاً وتحمل المشقة لانه صلى الله
عليه وسلم والخلفاء الراشدين لم يفعلوها الا كذلك ولان المقصود
اظهار الشعار واجتماع الكلمة قيل وهو اقوى دليلاً ومن ثم
اقتصر عليه حجة الاسلام الغزالي ومتابعوه واطال التاج السبكي
في الانتصار له نقلاً ودليلاً وصنف فيه اربع مصنفات وقال
انه قول الاكثر ولا احفظ عن صحابي ولا تابعي تجوز تعددها
ولم يزل الناس على ذلك الى ان احدث المهدي ببغداد جامعة
اخر وتبعه العراقي والزر كشي قال وهو الذي عليه تظاهرت
نصوص الشافعي وافتي به الحافظ ابن حجر العسقلاني قال في
الايعاب لكن انتصر الازرعي للاصحاب ونظر فيما ادعاه
السبكي بما فيه تكلف لا يقال يدل الاول قاعدة المشقة توجب
التيسير لانا نقول يمكن دفعها بالمواضع الواسعة وان سلمنا من منها
يسير يحتمل في الشرع اكثر منه كالحج والجهاد

الثالث ان حال نهر عظيم بين شقي البلد كان كبلدين فيجوز

في كل شق جمعة

الرابع ان كانت قري واتصلت تعددت بعددها واستدلوا على عدم جواز التعدد بان الجمعة وشرائطها مرتبطة بفعل النبي صلى الله عليه وسلم ومحدودة فيه فلا يتجاوز حكمها عن شرطه وفعله فكان مما وُصف به الجمعة وجعله شرطاً لها ان عطل لها الجماعات واقامها في مسجد واحد في أول الامر وعند انتشار المسلمين وكثرتهم بما جرى عليه الخلفاء الراشدون رضى الله عنهم بعده ولو جازت في موضعين لأبان ذلك ولو مرة واحدة اما بقوله أو بفعله ولأنها لا تخلو عن أحد أمرين اما ان يصح انعقادها في كل مسجد الحاقاً لها بصلاة الجماعات أو لا يصح انعقادها الا في مسجد واحد اختصاصاً لها بتعطيل الجماعات اذ ليس لها أصل ثابت ترد اليه فلما لم يصح انعقادها في كل مسجد ثبت انه لا يصح انعقادها الا في مسجد واحد لانه مصر انعقد فيه الجمعة فوجب ان لا ينعقد فيه غيرها كالجمعة الثانية ولان الله تعالى أمرنا بالسعي عند اقامتها فلو جاز اقامتها في موضعين لوجب السعي اليهما اذ ليس أحدهما أولى بالسعي اليه من الآخر والسعي اليهما مستحيل والى أحدهما غير جائز فدل على فسادِه ولان الجمعة من

الامور العامة التي شرط فيها العدد والجماعة فوجب ان لا تنعقد
 في موضعين كما لا تنعقد البيعة لامامين وهذا الدليل يقوي القول
 الثاني وهو الذي تقتضيه عبارة الشافعي السابقة في الأم وحيث
 كان فرض الوقت في يوم الجمعة هو صلاة الجمعة عندهم وصلاة
 الظهر تجب خلفاً عنها اذا فاتت والمكاف لا يخرج عن عبادة
 ما وجب عليه الا اذا اداه يتيقن فاذا تعددت الجمعة في بلد واحد
 فالمشهور انه تطلب صلاة الظهر وجوباً ان لم يحز التعدد وندياً
 ان جاز خروجاً من خلاف من منعه مطلقاً سواء كان بقدر
 الحاجة أو زائداً عليها ولا يقال على الوجوب انهم أوجبوا
 الجمعة والظهر معاً في يوم واحد بل الواجب عندهم واحدة
 فقط الا انهم لما لم يتحققوا تبرأ به الذمة أوجبوا كليهما ليتوصلوا
 بذلك الى براءة الذمة يتيقن وهذا كما لو نسي المكاف احدى
 الصلوات الخمس ولم يعلم عيناها فالواجب عليه واحدة ولكن
 تلزمه الصلوات الخمس وانما لزمته الخمس لتبرأ ذمته يتيقن
 وقال الشيخ عبد البر الاجهوري في حواشيه على المنهج سئل
 الرملي عن قال أنتم معاشر الشافعية خالفتم الله ورسوله صلى
 الله عليه وسلم لان الله تعالى فرض خمس صلوات وأنتم تصلون

بإعادتك الجمعة ظهراً ست صلوات فما يترتب عليه في ذلك
 فأجاب بأن هذا الرجل كاذب فاجر فان اعتقد في الشافعية
 انهم يوجبون ست صلوات بأصل الشرع كفر والعياذ بالله
 تعالى وأجرى عليه أحكام المرتدين والا استحق التعزير اللائق
 بحاله الرادع له ولا مثاله عن ارتكاب مثل قبيح أقواله ونحن
 لا نقول بوجوب ست صلوات بأصل الشرع وإنما يجب إعادة
 الظهر اذا لم نعلم تقدم جمعة صحيحة اذ الشرط عندنا ان لا تعدد
 في البلد الا بحسب الحاجة ومعلوم لكل احدا ان هناك ما فوق
 الحاجة وحينئذ من لم يعلم وقوع جمعه من العدد المعتبر وجب
 عليه الظهر وصار كأن لم يصل جمعة وما انتقد أحد على أحد
 من الائمة الاربعة وضوان الله تعالى عليهم أجمعين الا مقتبه الله
 تعالى قال الشهاب ابن حجر فان قلت فكيف مع هذا الشك
 يحرم أولاً وهو متردد في البطلان قلت لا نظر لهذا التردد
 لاحتمال ان تظهر من السابقات المحتاج اليها فصحت كذلك
 لان الاصل عدم مقارنة المبطل فان لم يظهر شيء تلزمه الاعادة
 اه وقد قال قبل هذا السؤال وهذا الجواب ما ذكره ومن شك
 انه من الاولين أو الآخرين أوفى ان التعدد لحاجة أولاً

ألزمه الاعادة فيما يظهر اه لكن قال عقب ذلك مانصه ولا
 أثر للتردد مع اخبار العدل لان الشارع أقام خبره في نحو ذلك
 مقام اليقين ولا لاحتمال تقدم احدهما في مسألة الشك فلا
 تصح الاخرى لان المدار على ظن المكلف دون نفس الامر
 لكن يسن مراعاته بأن يصلوا بعدها الظهر اه فاستشكل
 بعض الناس كلامه بأن ماتقدم يفهم منه وجوب صلاة
 الظهر اذا لم يعلم السبق والثاني صريح في سنيتها وأجيب بأنه
 بني الاول على الشك في السبق وعدمه والثاني على ظن السبق
 مع احتمال عدمه فتأمل وتدبر وقد روى عن أبي حنيفة عدم
 جواز تمدها في مصر واحد وعن أبي يوسف جوازها في
 موضعين اذا كان المصر عظيماً لا في ثلاثة مواضع وعنه اذا كان
 بينهما نهر كبير ولذلك كان يأمر بقطع الجسر ببغداد حتي يكون
 كمصرين وان لم يكن بين المسجدين نهر كبير تجري فيه السفن
 فالجمعة لمن سبق والافسدتا وفي اعتبار السبق بالشروع أو الاتمام
 أو بهما أقوال وعند محمد بن الحسن يجوز تمدها مطلقاً وهو
 الذي رواه عن أبي حنيفة رضي الله عنه لا طلاق مارواه ابن
 أبي شيبة موقوفاً على علي كرم الله وجهه لاجمة ولا تشريق

ولا صلاة فطر ولا أضحية الا في مصر جامع أو مدينة عظيمة
وروي بسند صحيح حدثنا جرير عن منصور عن طاحنة عن
سعد بن عبيدة عن أبي عبد الرحمن انه قال قال علي رضي الله
عنه لا جمعة ولا تشريق الا في مصر جامع وقال أبو زيد في
الاسرار ان محمد بن الحسن قال رواه مرفوعا معاذ وسراقة
ابن مالك رضي الله عنهما واما قول النووي حديث علي ضعيف
متفق على ضعفه وهو موقوف عليه بسند ضعيف منقطع فقال
البدر العيني كأنه لم يطلع الا على الأثر الذي فيه الحجاج بن
ارطاه ولم يطلع على طريق جرير عن منصور فانه سند صحيح
ولو اطلع لم يقل ما قاله واما قوله متفق على ضعفه فزيادة من
عنده ولا يدري من ساقه في ذلك على ان أبا زيد قد زعم في
الاسرار ان محمد بن الحسن قال رواه مرفوعا معاذ وسراقة
ابن مالك رضي الله عنهما اه وللخرج البين في اتحاد الامكنة
ولا سيما في الإمصار الكبيرة وهو مدفوع بالنص ولهذا قال
شمس الأئمة السرخسي الصحيح من مذهب أبي حنيفة رضي
الله عنه جواز اقامتها في مصر واحد في مسجدين فاكثر وبه
نأخذ اه خصوصاً اذا كان المصر كبيراً كمصر القاهرة فان

في الزام الناس بها ان يصلوا في موضع واحد حرجا بينا لاستدعائه
 مسافة طويلة ربما ادت الي فوات الجمعة في الاكثر الأغلب
 ولهذا الخلاف واختلاف الاقوال في حد المصير الذي جعله
 الحنفية شريطا في صحة الجمعة قال قوم من متأخري الحنفية
 يصلي أربع ركعات بعد صلاة الجمعة أو قبلها وأمروا بأدائها
 وليس لذلك أثر في عصر أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وزفر
 رضي الله عنهم ولا في عصر أصحابهم وأصحاب أصحابهم الاجلة
 المتقدمين ولم يرو عنهم ولم يوجد في كتبهم وانما وقع الخلاف
 بين المتأخرين من مؤلفي الفتاوى والواقعات فذكر بعضهم
 انه لا بد منها وصرح بعضهم بوجوبها وقال جماعة منهم انها
 بدعة لم تكن قط في القرون الفاضلة ولا ظهرت في مدارك
 الاحكام وما أخذ الشريعة حتى قال بعضهم ان في ذلك رائحة
 الرفض وذكر في القنية مرموزا بعلامة محس قال ولما ابتلى
 أهل مرو باقامة الجمعة في موضعين بها مع اختلاف العلماء
 في حوازها أمر أئمتهم باداء الاربع بعد الجمعة حتما احتياطاً
 ثم اضطربت أراؤهم في محل اقامتها وصورة نيتها ومشروع
 القراءة فيها اما الاول فقال بعضهم يصلي الاربع بعد صلاة

الجمعة وقبل صلاة سنتها وقال بعض آخر بعد صلاة الاربع
من السنن وقبل الركعتين واعترض بأنه يؤدي الى تقويت
أداء السنة على الوجه المشروع لان القيام الى السنة متصلا
بالفرض بحيث لا يفصلها الا بنحو اللهم أنت السلام ومنك السلام
تباركت يا ذا الجلال والاكرام سنة الرسول صلى الله عليه وسلم
قال في شرح الشهيد القيام الى السنة متصلا بالفرض مسنون
وفي الشافي كان صلى الله عليه وسلم اذا سلم يمكث قدر اللهم
أنت السلام وليس هذا الاعتراض بشيء لان أداء الفرض
على الوجه الذي يخرج به عن العهدة يبين انما يكون بعد صلاة
الاربع وكانت السنة متصلة بالفرض وفي فتاوى الحجة ان
الصحيح المختار ان يصلى هذه الاربع بعد السنن كلها في القرى
التي يتحقق فيها الشك ذون البلاد والقرى الكبيرة فان
الاصل فيها الصحة وقيام الشروط ولا يخفى ان صلاة الاربع
احتياطاً كما يكون لتحقق الشك في القرى الصغيرة يكون
لتحققه في الامصار اذا تعددت فيها الجمعة فلا وجه للتخصيص
بتلك القرى وقال بعضهم يصليها قبل صلاة فرض الجمعة خذراً
عن الشك في الصلاة واساءة الظن في عمل المسلمين وحكى

ذلك عن الفضلي رحمه الله تعالى ويرد عليه انه اذا صلاها قبل
 الجمعة لا يحصل الاحتياط المقصود لان صلاة الظهر قبل
 الجمعة تبطل بمجرد السعي الى الجمعة عند ابي حنيفة وبإدراك
 الامام والشروع في الصلاة عند صاحبيه ويجب اعادةها لو لم
 تسقط بالجمعة فيكون اداؤها قبل الجمعة عبثاً وفضولاً وايضاً
 لا مخلص من الشك واساءة الظن بعمل المسلمين سواء قدم او
 آخر وتكرار الفريضة الواحدة بناء على الشك منهي عنه
 والاثبات بها ليس الا للشك في الصحة وسوء الظن بها وهذا
 الاخير ليس بشيء لما علمت ان مبنى صلاة الظهر بعد الجمعة
 هو الاحتياط والخروج عن العهدة بيقين دون الشك واساءة
 الظن بعمل المسلمين وقد سبق انه مثل ما لو نسي احدي
 الصلوات الخمس ولم يدر عينها فالواجب عليه واحدة ولكن
 تلزمه الخمس احتياطاً واما الثاني وهو صورة نيتها فقليل ينوي
 السنة وهو قول ساقط لاجل وجه له اصلاً وفي المحيط والكافي
 وغيرهما ينوي بها الظهر حتى لو لم تقع الجمعة موقعها يخرج عن
 عهدة فرض الوقت بيقين وهذا هو الذي عليه السادة الشافعية
 حيث قالوا اذا لزمته الاعداد فلا بد من نية متميزة كما بينوه في

صفة الصلاة وقيل ينوي آخر ظهر عليه وفي القنية هو الاحسن
لانه ان لم تصح الجمعة فعليه الظهر والا فعن ظهر فانت عنه وانت
خير بان ظهر يومه انما يجب أدائها بالشروع فيها او في آخر
الوقت في ظاهر المذهب فلا تصح هذه النية على انه لا فائدة فيها
قال بعض الشافعية وامام اصيل انه يقول اصلي آخر ظهر وجبت على
فما لا فائدة فيه كما في الايعاب يعني وينوي ظهر اليوم على التعيين
لانه اذا قال اصلي الظهر فان لم يمت باطنا انصرف نية اليها والوقت
له نفلا اه على ان فرض الوقت هو الجمعة عند زفر ومالك
والشافعي رحمهم الله فلا يخرج عن الخلاف وقال الكمال ابن الهمام
وغيره ينبغي ان يصلي اربعا بعد الجمعة ينوي اخر فرض ادركت
وقته ولم يؤده بعد وهو احوط واشمل لانه اذا صحت الجمعة يقع
الاربع عن اخر ظهر ادرك وقته ولم يؤده بل اخر فرض ظهر
او غيره ان كان والا فيكون نفلا وانما قال اخر فرض لان
المقصود منه بالذات ظهر اليوم ان لم تصح الجمعة وما سواه
بالفرض وانت تعلم ان التعيين فرض في الفرائض ولا تصح
بدونه حتى قالوا اذا كثرت الفوائت يحتاج الى نية ظهر كذا
وغيره فما اذا علمت واول ظهر عليه واخره وكذا في غيره اذا

لم تعلم الفوائد تحصيلها للتعين على قدر الامكان وقد صرح
ابن الهمام نفسه فيمن نوى ان كان الامام في الفريضة او في التراويح
او في سنة كذا اقتديت به صح اقتداؤه في التراويح لانه لا تردد
في نية اصل الصلاة وهو كاف في السنة فكيف يصح نية
الظهر الذي يصله احتياطاً على الوجه الذي اختاره مع انه لم
ينوه عيناً وهو قادر على ذلك فتاخص من هذا الذي قلنا ان
الاحتياط ان يصلى اربعاً بعد صلاة الجمعة قبل السنن او بعدها
ينوي بها ظهر هذا اليوم على التعيين ولكن في بيته او منفرداً
في ناحية من المسجد قال الالوسي وكنت اذا ناسف مقلداً
هذا القول يعني القول بالتعدد للحاجة فلم اكن اصلى الظهر بعد
الجمعة نعم كنت احياناً يصله في بيتي وانكر في قلبي على من يصله
في الجامع بجماعة لما كنت اسمع من كثير من العوام ما يدل
على اعتقادهم ان الله تعالى فرض على العباد يوم الجمعة وليلتها
ست صلوات وما كنت ارى منشأً لذلك اظهر من التزام
كثير من الشافعية لاقامة الظهر في المسجد الجامع بجماعة وانا
اليوم ارى صلاة الظهر بعدها في البيت للاشتباه في تحقق
بعض شروط الصحة واني ليضيق صدري ولا ينطق لساني

وقد سمعت تحقيق مذهبهم ولهم فيه مستندات شرعية وما أخذ
قوية وعليه الجم الكثير من متأخري الحنفية عملا في ذلك
بالاحتياط لانه اذا تعددت الجمعة في مواضع من المصر ولو
لحاجة فعلى القول بعدم جواز التعدد مطلقاً وهو مانص عليه
الشافعي ورواية عن ابى حنيفة تكون الجمعة لمن سبق ومساواه
لا تجزئه الجمعة وقد فاتته فوجب عليه قضاؤها ظهراً اربع
ركعات سواء قلنا ان فرض الوقت هو الجمعة والظهر يجب
خلفاً عنها اذا فاتت كما هو مذهب زفر ومالك والشافعي او هو
الظهر والجمعة بدل عنه في ذلك اليوم كما هو مذهب ابى حنيفة
وابى يوسف ومحمد فيجب عليه اصل فرض الوقت وهو الظهر
اذا فاتت الجمعة فان علم المتقدم والمتأخر فقد خرج المتقدم عن
عهدة فرض الوقت بصلاة الجمعة سواء كانت هي فرض الوقت
او بدلا عنه ولا يجب عليه الظهر عند الكل قولاً واحداً واما
المتأخر فلا تجزئه الجمعة على هذا القول وقد فاتته فيجب عليه
صلاة الظهر قولاً واحداً سواء قلنا هو فرض الوقت او هو
خلف عنها واما ان اشكل الامر على الذين جمعوا في مواضع
من المصر ولم يعلم أيهم جمع اولاً فالذي صحت جمعته هو الذي

جمع اولاً وهو غير معلوم بعينه والذي لم تصح جمعته هو الذي
 جمع بعد ذلك وهو غير معلوم بعينه أيضاً والجمعة فريضة على
 الجميع بالاجماع والنصوص القاطعة المتواترة وكل واحد منهم
 يحتمل ان يكون قد صلاها وخرج عن العهدة فلا يجب عليه
 الظهر وان يكون قد فاتته ولم يخرج بصلاتها عن العهدة ووجب
 عليه الظهر وما فرض ادائه يميناً لا يكفي ادائه احتمالاً فوجب
 على الكل ان يعيدوا ظهراً اربعاً عند الاشكال احتياطاً وخروجاً
 عن العهدة يمينين والعمل بالاحتياط في باب المباداة واجب
 فكيف يقول عاقل ان صلاة الظهر بعدها عند التعدد وعدم
 العلم بالسابق احتياطاً قول بان الفرائض في هذا اليوم ستة
 سبحانهك هذا بهتان عظيم نعم في النفس شيء من تعدد الجماعات
 في مسجد واحد في ان واحد عند صلاتها بعد الجمعة فان مثل
 هذا الصنيع لا رآه سائغاً حيث لم يعهد له سلف في السلف واما
 الثالث وهو القراءة فيها فقل يقرأ الفاتحة والسورة في جميع
 ركعات الاربع وكذا من يقضي الصلوات احتياطاً لاحتمال
 النفلية واختاره في القنية وغيرها وهو غير شديد لان اداء
 هذه الاربع لما كان المقصود منه اسقاط فرض الوقت عن

ذمته بيقين او مفروض اخر ان صح كان النقل البعد المقاصد
 في نيته فكيف يصح مراعاة حاله وترك مايجب رعاية حاله
 من ظهر يومه المقصود اسقاطه اولاً وبالذات مع مشاركة ظهر
 يتوقع فيه كونه عليه ويقصد اسقاطه في الرتبة الثانية فائن
 توهم ترك الواجب في الاقتصار على الفاتحة في الشفع الثاني
 نظرا الى مراعاة جانب النفل فقيه ترك الواجب وتأخير الركن
 بالنظر الى مقصوده اولاً وبالذات من ظهر يومه او ظهر آخر
 عليه وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يصلي صلاة بعد
 صلاة مثلها قال في الكافي وغيره أي يصلي التطوع ويقرأ في
 الركعات كلها ويصلي المكتوبة ويقرأ في الركعتين الفاتحة
 وسورة معها وفي الاخيرين الفاتحة فقط اه ولا يخفى ان قوله
 غير سديد هو غير سديد وما ساقه بياناً له لا يفيد خصوصاً
 ومبناه انه ينوى اخر ظهر عليه او اخر فرض عليه ولا يجيء
 على انه ينوى ظهر يومه على التعيين وقوله احتياطاً لاحتمال
 النفلية يعني في الواقع لافي نيته بدليل التنظير بقضاء الصلوات
 احتياطاً وما قاله الكافي وغيره في بيان الحديث معترض ولا
 دليل عليه كما هو مبين في محله وكيف يمكن ان يكون ما قاله هذا

القائل صحيحاً وقد صرحوا بجواز اطالة القراءة ما شاء ان يطيل
 في الفرائض والنوافل ومن ذا الذي يعقل ان في قراءة الفاتحة
 وسورة في الاخرين من الظهر الذي يصلية احتياطاً تاخيراً
 لركن الركوع عن وقته بقي ان المرجاني في البرق الوميض قال
 لا وجه لايجاب هذه الاربع اصلاً مع اداء الجمعة ولو في
 القرى الصغيرة وبعد الايمان بهذا عن اجتهاد في محله واعتقاد
 لصحته سنداً الى حجة شرعية واستدلال بدليل ريثما يستدل
 به عليه وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صومكم
 يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون وعرفتكم يوم تعرفون
 واضحيتم يوم تضحون بصيغ الخطاب يعني اوقات هذه
 العبادات عند الله تعالى يوم تاتون بها فيه بعد تادي اجتهادكم
 وتعلق ظنكم بها واعتقادكم عن دليل شرعي قام على وجوبها وصحتها
 واستدل به ريثما يستدل به عليه وذلك لان الله تعالى قرر من
 رحمته وفضله كل ما أدى اليه رأي المجتهد في محله على وجهه شريعة
 له ولمن عمل به فيكون طاعة وعبادة صحيحة ولئن أخطأ فانما
 يكون خطأؤه بالنظر الى ما هو عند الله من الحكم الموضوع
 السابق على استدلاله واجتهاده ولا يمكن ترك صلاة الجمعة

أصلاً فأنها من شعائر الاسلام بل أعظمها وقد اندرس في دارنا يعني بلاد قازان وما جاورها في هذه الازمنة أكثرها فلا بد من الاهتمام وعدم التواني في أدائها لان دليل الاقتراض قطعي ودليل الاشتراط ظني والتعريفات المذكورة للمصر غير منضبطة وأكثرها غير صحيح مع التردد في الدليل بين المصر والمدينة العظيمة ومقتضاه ان المصر دون المدينة العظيمة ثم العظم والصغر من الاسماء الاضافية لا يثبتان في حد وغاية ثم اشتراط المصر والحاكم ليس لحق للجمعة لا توجد بدونه اذ لا ملائمة لذلك فيه بل انما هو حد ومعياري للموضع الذي أمرنا باقامة الجمعة فيه وقد قالوا ان المراد من التعريف الاول هو القدرة على التنفيذ والتمكن من الاقامة فلا يضر عدم الوقوع بحسب التواني اذ لا شك في صحة أداء الجمعة في بلدة فيها قاض ووال على هذه الصفة لكنه لم يتفق له هذه الاحكام لعدم وقوع الحادثة وكذلك قيل المراد من عدم سعة أكبر المساجد لاهله عدم سعة مساجد تقدر فيها لا المساجد الموجودة فيه بالفعل وعدم سعتها اذ من المعلوم قطعاً انه لا دخل في فرائض الله لا خشاب المسجد واحجاره ولا لتركيبها في

صورة مخصوصة وهيئة معينة اذ لا ملائمة بينهما ولا مناسبة
لها فان النيل لا يدير طواحين قزان ولا يسقي مزارع كرمان
اه ولا يخفى ان كل ما أطال به رحمه الله يرجع الى ان الاحوط
صلاة الجمعة في كل موضع يرى امام مجتهد وجوبها فيه
وترجيح القول بوجوب الجمعة وصحتها في القرى الصغيرة
والكبيرة وسائر البلاد وجواز تعددها في مواضع من كل
بلد ولكن هذا شيء وما قاله علماء الشافعية ومتأخروا الحنفية
من وجوب صلاة الظهر احتياطاً بعد صلاة الجمعة في مواضع
الاشتباه وخروجاً من خلاف الائمة شيء آخر على انه قد
يقال ان فرض هذا الكلام في المقلدين واما من أداه اجتهاده
الى القول بالوجوب والصحة في كل مكان ولو تعددت في
مواضع ولم يروجها لوجوب صلاة الظهر بعدها فلا كلام لنا
فيه ثم قال ذلك القاضل على ان هذه الاربع لا تصح نيتها ولا
يستقيم شرعيتها ومحل الايمان بها لما عرفت ان الواجب عليه
في هذا اليوم عند زفر رحمه الله ومن تابعه هو الجمعة فلا يصح
نية الظهر ولا يصح الخروج عن الخلاف المقصود ولا نية آخر
ظهر عليه لعدم وجوبه قبل الشروع أو خروج الوقت ولا آخر

ظهر أدرك وقته ولم يؤده بعد للتردد في النية بين ظهر اليوم
 وظهر آخر هو آخر ظهر لم يؤده بعد أو النافلة لان التعيين
 فرض في الفرائض ولهذا قالوا لو لم يعرف المرأ افتراض الخمس
 أو غيره أو لم يميز بين الفرض والنفل ولكنه يصلها بواجباتها
 وسننها لم يحز كما لو صلى قضاء عما عليه وقد جهله لا تجوز عنه
 حتى يعينه وقال أبو حنيفة رحمه الله فيمن فاتته صلاة من يوم
 واشتبهت تلك الصلاة عليه يصلي الخمس تحصيلاً للتعين يقيناً
 فان قيل لو جمع بين فرض ونفل في نيته يصير شارعاً في
 الفرض عند أبي يوسف رحمه الله وان ذهب محمد الى بطلانه
 قلنا انما جوز ذلك لحصول التعيين لقطعها على الصلاتين جميعاً
 فان قيل التعيين حاصل في مسئلتنا أيضاً لأنه ينوي آخر ظهر
 ويقطع نيته عليه كما في قضاء الفوائت الكثيرة المجهولة أعيانها
 وغاية ما في الباب ان هذا الآخر يكون ظهر اليوم ان لم تصح
 الجمعة وظهر آخر فات عنه قبله ان صحت قلت هو لا يقطع
 نيته على ظهر اليوم لتردده بينه وبين ظهر آخر قبله وعدم
 تخصيصه على ظهر اليوم فقط فلما تردد في نيته لم يوجد شرط
 صحة المنوي نعم لو قطع نيته على ظهر اليوم وآخر ظهر عليه

غيره والنفل جميعاً أمكن القول بصحة واحدة من الثلاثة على قياس قول أبي يوسف رحمه الله وإنما صحت نية الفوائت لضرورة الاشتباه وعدم إمكان التعيين بغير ذلك الوجه والتدارك بقدر الإمكان واجب عليه شرعاً وصح النفل بتلك النية لعدم اشتراط التعيين في النوافل فإذا بطل وصف النية للتردد بقي أصلها وهو الصلاة لله على جميع التقادير وهو كاف للنفل عند المحققين رحمهم الله اه ولا يخفى أن كل ما أطال به رحمه الله إنما يمنع صحة النية إذا لم يقطع النية على ظهور يومه أما إذا قطع نيته على ذلك كما هو مذهب السادة الشافعية واختاره في المحيط والكافي كما سبق فلا يرد شيء مما أطال به ثم قال رحمه الله تعالى وأما عدم استقامة شرعيتها فلما عرفت أنه لا محيص عن الشك وإساءة اللظن في فريضة أقامها جموع عظيمة من المسلمين بعد تأدي اجتهادهم وتعلق ظنهم به واعتقادهم بوجوبه وصحة أدائه باستدلال عليه على وجهه في محله ورأي صدر عن أهله ولا عن نقيضه تكرار الفريضة الواحدة المنكر من جهة الشريعة ولا فرق في ذلك سواء قدمت على القرض أو أخرت مع مزيد العبث والفضول في صورة التقديم اه ولا يخفى أن كل

ما قاله لا يوجب القطع بصحة أداء الجمعة في الواقع ونفس الامر
 عند التعدد في مواضع وحصول الاشتباه في السابق ولا يمنع
 الوجوب للاحتياط والخروج عن العهدة يمتنع على قياس ما
 قاله ابو حنيفة فيمن فاتته صلاة من يوم واشتبهت عليه كما
 سبق له ذكره فان غاية ما يقتضيه ما اطلال به ان الاحتياط ان
 يصلى الجمعة في كل موضع قال امام بوجوبها فيه خروجا عن
 العهدة وهذا لا يمنع ان الاحتياط أيضا ان يصلى الظهر بعدها
 في كل موضع قال امام بعدم صحتها فيه خروجا عن العهدة أيضا
 واما تكرار الفريضة الواحدة فانما يكون منكرا شرعا اذا لم
 يكن له مقتض شرعا اما اذا كان لمقتض كصلاتها بجماعة بعد
 صلاتها منفردا أو اعادتها لادائها مع كراهة التحريم او للاحتياط
 أو الخروج عن الخلاف كما هنا فلا وجه للقول بانه تكرار منكرا
 شرعا ثم قال رحمه الله وأما من جهة محلها فان احكامها بين فرض
 الجمعة وسننها أو بين سنتها بعد الفريضة يوجب ازعاج السنة
 عن محلها والاخلال بها لانها انما تكون سنة اذا اقيمت على
 وجهها وروعت الكيفية المشروعة فيها واديت كما كان النبي
 صلى الله عليه وسلم يؤديها والافتقوت بفوات صورتها المشروعة

لانه انما يصلى السنة لأجل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان
 يضلها في هذا الموضع على هذه الكيفية أو يأمر بها فاذا لم
 تكن في موضعها أو على هيئتها المشروعة لم يكن العمل آيائاً
 بالسنة وما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه ومن
 بعدهم من التابعين وعلما السلف الصالحين يفصلون بين الفريضة
 وسننها التي بعدها أو بين الاربع منها والركعتين بصلاة فشغلك
 باحتياط الظهر تفويت للسنة واخلال بالمقصود من الصلاة
 وقد صرح ابن الهمام وغيره بأن القيام في السنة متصلاً بالفرض
 أمر مسنون اه ونقول كل ذلك غاية ما يقتضى ان الأولى ان
 تؤد الاربع بعد السنن لاقبلها ولا في وسطها بين الاربع
 والركعتين على انك قد علمت بما قدمناه انه لا فصل بين السنة
 والفريضة لاحتمال ان الفريضة هي الظهر والسنة حينئذ تكون
 هي البعدية لها فالأحوط تقديم ظهر الاحتياط على السنن
 البعدية حتى اذا صحت الجمعة يكون آيائها وقد فاته فضيلة
 اتصالها بالجمعة وان لم تصح الجمعة يكون آيائاً بالسنة بعد فرض
 الظهر وبفضيلة اتصالها به بخلاف ما اذا أخر ظهر الاحتياط
 عن السنن كلها أو أوقفه بين الاربع والركعتين فانه على تقدير

صحة الجمعة يكون آتياً بالسنة وباتصالها كلها أو بعضها وعلى
 تقدير عدم صحتها لا يكون آتياً بسنة الفرض البعدية أصلاً
 فيكون الأول أحوط على أن ما استبدل به من قوله ما كان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ في محل المنع لأن النبي صلى
 الله عليه وسلم وأصحابه وعلماء السلف كانوا يصلون السنن في
 البيوت الا لضرورة لا فرق بين السنن القبلية والبعدية كما يتضح
 لمن يراجع كتب الاحاديث والفقهاء في صحيح البخاري حديثاً
 عبد الله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن نافع عن عبد الله بن
 عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي قبل الظهر
 ركعتين وبعدها ركعتين وبعده المغرب ركعتين في بيته وبعده
 العشاء ركعتين وكان لا يصلي بعد الجمعة حتى ينصرف فيصلي
 ركعتين قال العيني ومما يستفاد منه أن صلاة النوافل في البيت
 أولى ثم قال وقال ابن بطال اختلف العلماء في الصلاة بعد الجمعة
 فقالت طائفة يصلي بعدها ركعتين في بيته كما يتطوع بعد الظهر
 زوى ذلك عن عمر وعمران ابن حصين والنخعي وقال مالك إذا
 صلى الامام الجمعة فينبغي أن لا يركع في المسجد لما روى عن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان ينصرف بعد الجمعة

ولم يركع في المسجد قال ومن خلفه أيضاً اذا سلموا فاحب لي ان ينصرفوا ولا يركعوا وان ركعوا فذلك واسع وقالت طائفة يصلي بعدها ركعتين ثم اربعاً روى ذلك عن علي وابن عمر وأبي موسى وهو قول عطاء والثوري وأبي يوسف الا ان أبا يوسف استحَب ان يقدم الاربع على الركعتين وقال الشافعي ما أكثر المصلي بعد الجمعة من التطوع فهو أحب الى وقالت طائفة يصلي بعدها اربعاً لا يفصل بينهما بسلام روى ذلك عن ابن مسعود وعلقمة والنخعي وهو قول أبي حنيفة واسحاق وبعد ان ساق حجة كل واحد على مذهبه قال ثم المستحب في ركعتي المغرب ان تكون في بيته لظاهر الحديث وكذا سائر النوافل التابعة للفرائض ان تكون في البيت عند جمهور العلماء للحديث المتفق عليه افضل صلاة المرأ في بيته الا المكتوبة وعند الثوري ومالك نوافل النهار كلها في المسجد أفضل وذهب ابن أبي يعلى ان سنة المغرب لا يجزى فعلها في المسجد اه قال الكمال وقد اشتهر عنه صلى الله عليه وسلم ان افضل صلاة الرجل في منزله الا المكتوبة وهذا قاله وهو في المدينة يشافه به الحاضرين عنده في المسجد والغائبين ثم هو

صلى الله عليه وسلم لم يؤثر عنه التنفل في المسجد بل في بيته من
 التهجود وركعتي الفجر وغيرها اه ومع ذلك لو صليت في المسجد
 وقعت عن السنة فالغرض ان يصلى تطوعا قبل الفرض قطعاً
 لطمع الشيطان وتطوعاً بعده جبراً للنقصان بدون فصل يخرج
 المؤدي عن كونه هو سنة الفريضة

(السؤال الثالث ماستند السادة المالكية في تجويز التيمم

بالثلج الغير المذاب وليس هو من جنس الارض)

ونقول في حاشية أبي عبد الله سيدي محمد كنون على عبد
 الباقي مانصه (وثليج) أطلق الزرقاني فيه تبعاً للحطاب وهو قول
 سحنون وصوبه ابن يونس وعزاه اللخمي للمدونة لكن لم يذكره
 ابن رشد في المقدمات اصلاً وعزاه للمدونة انه لا يتيمم عليه مع
 وجود نحو التراب والا أعاد ابداً وعليه اختصرها المختصرون انظر
 الأصل قلت قال اللخمي وجامد الماء والجليد مثل الثلج اه
 انظر الحطاب وهذا كله حيث لم يمكن نذوبه كما هو ظاهر
 فان قيل كيف صح التيمم على ما ذكر مع أنه ليس من أجزاء
 الارض فالجواب انه لما جمد عليها الحق بأجزائها وبه يظهر
 صحة عطفه على تراب فتأمل والله أعلم اه واقول قال في مدونة

سحنون قلت لابن القاسم فان تيمم اذا كان الثلج وقد كره له
ان يتيمم على لبد وما أشبه ذلك من النبات قال بلغني عن مالك
انه وسع له في ان يتيمم على الثلج وقال علي بن زياد عن مالك
انه يتيمم على الثلج انتهى وقال ابن شاش المالكي وفي جواز
التيمم على الثلج ومنعه روايتان لابن القاسم واشبه انتهى
ونقل النووي في شرح مسلم عن سفیان الثوري والاوزاعي
ذلك قولاً واحداً وكان مستند من قال بذلك حمل الصعيد في
آية التيمم على وجه الارض وانه لا بعد في عد الثلج الغير المذاب
من وجه الارض قال في المدونة قال يحيى ما حال بينك وبين الارض
فهو منها اه يعني وكان مما يصح لغة ان يعد من وجه الارض
والصعيد وكون الصعيد بمعنى وجه الارض تراباً كان أو غيره
مما ذهب اليه كثير من أهل اللغة بل قال الزجاج لأعلم اختلافا
بين أهل اللغة فيه وشجعهم على اعتبار هذا القول دون القول
بانه التراب كما روى عن ابن عباس ان التيمم شرع لدفع الحرج
كما يفيد سياق الآية وما اعتبروه ادفع للحرج لا يقال ذكر
من في سورة المائدة وهي للتبويض ينافي جواز التيمم بالثلج
وأما مثاله مما ليس له غبار لانا نقول بعد تسليم المناقاة لانسلم ان

من للتبويض لجواز ان تكون لا ابتدا الغاية وقول صاحب
الكشاف انه قول ضعيف ولا يفهم أحد من العرب من قول
القاتل مسحت براسي من الدهن ومن الماء ومن التراب الا
معنى التبويض مردود بأن عدم الفهم انما نشأ من اقتران من
بالدهن ونحوه مما سهل كون من للتبويض ولو اقترنت بما
ليس كذلك لانعكس الحكم فيقال لا يفهم أحد من العرب من
قول القاتل مسحت يدي من الحجر مثلاً معنى التبويض أصلاً
وانما يفهم معنى الابتدا ومدخولها هنا هو الصعيد وهو يشتمل
على ما يتبعض بسهولة وعلى غيره ومعناها الحقيقي المجمع عليه
وهو الابتدا صالح لهما ومعنى التبويض مع أنه أنكره جماعة
من أفاضل أهل العربية كالبرد والاخلفش الصغير وابن السراج
والسهيلي وغيرهم لا يشمل جميع أجزاء الصعيد بل يخرج غالبها
ويضيّق دائرة الامتنان بالتوسعة ونفى الحرج وكل من قال من
الائمة بجواز التيمم على الحجر الأماس ونحوه يلزمه حمل من على
ابتداء الغاية ولا ينبغي ان الثاج المتحجر الذي يتحجره خالف الماء
في طبيعته حتى قيل انه بذلك صار بارداً يابساً كالتراب ومعلوم ان الماء
بارد رطب يكون كالحجر ويلحق به في حكمه وجواز التيمم عليه

(السؤال الرابع ما الجواب عن قول الامام الاشعري
رضي الله عنه بعدم بقاء العرض زمانين وما في الحس بخالفه)
ونقول قد ذهب الاشعري من أهل السنة والنظام
والكعبى من المعتزلة الى ان الاغراض بمجملها غير باقية زمانين
بل هي على التقضي والتجدد وان الله قادر على كل واحد من
ايجادها في أي وقت شاء من غير تخصيص بوقت وان ما خلقه
منها في وقت كان يمكنه سبحانه خلقه قبل ذلك أو بعده وذهب
الصوفية كالشيخ الأكبر واتباعه الى عدم بقاء الاجسام أيضاً
وقالوا انها تتجدد آناً فانما قال في فصوص الحكم ومن أعجب
الأمور ان الانسان في الترقى دائماً وهو لا يشعر بذلك لطافة
الحجاب ورقته وتشابه الصور مثل قوله تعالى وأتوا به متشابهاً
وقال في الفتوحات الوجود كله متحرك على الدوام دنيوا واخرة
لان التكوين لا يكون الا عن مكون فمن الله تعالى توجهات
حائمة وكلمات لا تنفذ وقوله تعالى ما عند الله باق اشارة الى
بقاء كلمات الله سبحانه العقلية الباقية بقاء الله ودثور أصنامها
الجسمانية وقال الشيرازي في أسفاره ان في القرآن ما يدل على
خلق منه قوله تعالى وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر

السحاب وقوله تعالى بل هم في لبس من خلق جسد ثم قال
وفي كلمات الاوائل تصرّحات به وتنبيهات عليه فلقد قال المعلم
للفلسفة اليونانية في كتابه المعروف باتو لوجيار ومعناه معرفة
الربوبية انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتاً قائماً
مبسوطاً كان أو مركباً اذا كانت القوة النفسانية غير موجودة
فيه وذلك ان من طبيعة الجرم السيلان والفناء فلو كان العالم
كله جرماً لانفس فيه لبادت الاشياء وهلكت وقال في موضع
آخر منه لو كانت النفس جرماً من الاجرام او من خيز الاجرام
لكانت منقضية سيالة لانها تسيل سيلاناً يصير الاشياء كلها
الى الهيولي فاذا ردت الاشياء كلها الى الهيولي ولم يكن للهيولي
صورة تصورها وهي عليها بطل الكون فبطل العالم اذا كان
جرماً محضاً وهو محال اه وقال زيتون الاكبر وهو من أعظم
الفلاسفة الالهيين ان الموجودات باقية دائرة اما بقاؤها فتجدد
صورها واما دثورها فتدور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى
وذكر أيضاً ان الدثور قد لزمت الصورة والهيولي اه كذا في
الاسفار وكذا النظام يقول أيضاً بتجدد الاجسام آتافاً لالان
الجسم عنده مركب من اعراض مجتمعة كما قيل فان هذا

ليس مذهبه بل هو مذهب ضرار بن عمرو والحسين النجار
وان نسبه اليه غير واحد كصاحب المواقف وغيره بل مذهبه
ان الجسم مركب من الالوان والاضواء والطعوم والروائح
ونحوها من الكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وكل هذه
عنده جواهر بل اجسام فقد صرح كما نقله المتلا بأن كلا من
ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة وان تلك الاجسام
اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت تصير جنما كشيئا فانت ترى
ان هؤلاء الجمع الكثير والجم الغفير ذهبوا الى ما هو أشد
مصادمة للحس مما ذهب اليه الاشعري والذي سوغ للاشعري
ولكل واحد ممن تقدم القول بما قال هو ما قام عنده من الدليل
وحسابه سالما وعدم مبالاة بمصادمته للحس لان الحس هو
الذي لم يميز بين الامثال وكون هذا المسوغ تاما أو غير تام
بحث آخر وقال باقى أهل السنة والمعتزلة والفلاسفة ببقاء
الاجسام وعدم تجددھا آفا ناوبقاء جميع الاعراض ماعدا بعضها
على خلاف في ذلك مبين في محله وفي ذكره طول وقد استدلوا
للاشعري بوجوه لم يتم له واحد منها كما هو مفصل أيضا في
محله ويكفينا ان نقول ان القول بعدم بقاء الاجسام كالقول بعدم

بقاء الاعراض بحملتها مكابرة ومصادمة للحس الصادق ولا
نسلم من جهة العقل بحكم المشاهدة ان الاجسام والاعراض
يحملتها تجدد آناً فآناً فان في ذلك ابطالا لشهادة الحس التي عليها
مدار كثير من القضايا العقلية والنقلية في العقائد والاحكام
واما ما ذهب اليه الصوفية كالشيخ الاكبر ان أخذناه بظاهره
ولم نؤوله فهو طور فوق اطوار العقل مبناه على الكشف
وعلى القول بوحدة الوجود وان الاجسام والاعراض لا تقي
باعتبار هذيتها الخاصة انين لان السكل شئون ومظاهر لله
الواحد في الوجود الباقي سبحانه كل يوم هو في شأن وامثال
هذه المذاهب لا تدخل تحت التكليف والمباحث العقلية ولا
يلزمنا الاخذ بها بل تلقى على عواتق قائلها حيث ادعو الكشف
ولم يقم عليها دليل من جهة العقل ولا من جهة النقل والله اعلم
بخلقه والايات التي ساقها الشيرازي في اسفاره ليست نصافي
ما قال وكذا ما نقله عن بعض فلاسفة اليونان لان الظاهر منها
ان الاجرام باقية بالنفس ولا بقاء لها بدون النفس وان النفس
ليست جرم ولا في حيز جرم والا لسكانت كالا جرام لا بقاء
لها فيتلاشى العالم كله ولا يقولون بعدم بقاء الاجرام مطلقاً

ولو بواسطة النفس

(السؤال الخامس الكلام بمعنييه من أي مقولة من المقالات)
 ونقول الكلام يطلق تارة بالمعنى المصدرى أعني التكلم
 وتارة بالمعنى الحاصل بالمصدر أعني ما يتكلم به ومن الأول
 كلامك زيد أحسن ومن الثاني كلامك صادق وكل من
 المعنى المصدرى والحاصل بالمصدر تارة يكون لفظياً وتارة
 يكون نفسياً وكل من اللفظى والنفسى تارة يكون لله تعالى
 وتارة يكون لغيره من الخلق فالكلام اللفظى للخلق بالمعنى
 المصدرى أحداث الالفاظ المسموعة في الهواء بواسطة للسان
 مثلاً وهو من مقولة الفعل والكلام اللفظى للخلق بالمعنى
 الحاصل بالمصدر هو الكلمات الملفوطة المسموعة وهي كيفية
 محسوسة فهو من مقولة الكيف والكلام النفسى للخلق
 بالمعنى المصدرى هو ترتيب المعاني وحدها في الباطن او مع
 الالفاظ الخيلة المرتبة أيضاً على حسب ما يقتضيه ترتيب المعاني
 وهو من افعال النفس فهو من مقولة الفعل أيضاً والكلام
 النفسى لهم بالمعنى الحاصل بالمصدر هو المعانى وحدها المرتبة
 في الباطن او هي مع الالفاظ الخيلة المرتبة في الباطن أيضاً

واختار هذا أهل التحقيق وهو بهذا المعنى من الكيفيات
النفسية والكلام اللفظي لله تعالى بالمعنى المصدري هو أحداث
الكلمات المسموعة وهو من مقولة الفعل والكلام اللفظي له
تعالى بالمعنى الحاصل بالمصدر هو نفس الكلمات المسموعة
وهو من الكيفيات المحسوسة فهو من مقوله للكيف
وكلام الله تعالى النفسي بالمعنى المصدري هو ترتيب الله ازلا
بصفته القائمة بذاته كلمات ازلية مرتبة ازلا ليست من جنس
الحروف والاصوات وبالمعنى الحاصل بالمصدر هو تلك
الكلمات النفيسة الازلية التي ليست من جنس الحروف
والاصوات وكلام الله النفسي بمعنييه ازلي وليس من الممكنات
فضلا عن ان يكون من الاعراض فلا يطلق عليه شيء من
المقولات التسع وعدم اطلاق الجوهر عليه من ابد البديهيات
وبالجملة متى خرج معنى من معاني الكلام عن دائرة الممكنات
لم نطلق عليه شيئا من المقولات لان المعتبر في تقسيمها الممكن
الموجود خارجا فاعرف ذلك وهذا الكلام كاف في جواب
السؤال ان كان عن كلام البشر واضرابهم أو عن كلام الله عز
وجل أو عن الجميع وأمله ما يتعلق بتحقيق كلام الله تعالى وبيان

المذهب الحق فيه فقد فصلناه في حواشينا على شرح خريدة التوحيد للدردير وفي رسالتنا حسن البيان فارجع اليها ان اردت الوقوف على مايتوقف عليه هذا الجواب من ذلك فيما يتعلق بكلامه سبحانه

(السؤال السادس ذكر صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله ان من مثله متعلق بسورة صفة لها والضمير لما نزلنا أو لعبدنا ويجوز ان يتعلق بقوله تعالى فاتوا والضمير للعبد فلم يجوز في الوجه الاول كون الضمير لما نزلنا تصريحاً ومنع ذلك في الوجه الثاني تلويحاً وهل ثم حكمة خفية أو نكتة معنوية وهل كلام العلامة سعد الدين مقبول وهل توجيه الفاضل الجاربردى معقول)

ونقول قال الشهاب الخفاجي المراد من الاية التحدي وتمجيز بلغاء العرب للمرتابين في القرآن بالاثيان بما يضاهيه فمقتضى المقام ان يقال لهم معاشر الفصحاء المرتابين في ان القرآن من رب العالمين اثبتوا بمقدار اقصر سورة من كلام البشر محلاة بطراز الاعجاز اه فيكون اعجاز القرآن اما لكونه في اعلأ مراتب البلاغة أو لكونه مأثباته من العبد الامي

الذي لم يمارس شيئاً من العلوم فالمطلوب في مقام التحدي
الذي سيقت له الآية أما الاتيان بسورة مماثلة للقران المنزل أو
تكون مأثياً بها من مثل هذا العبد الأمي وأما كونها مأثياً بها من
مثل القران فليس بمطلوب في هذا المقام لانه لو فرض اتيانهم
بمقدار سورة مماثل للقران في البلاغة من خطبهم أو أشعارهم
حصلت المعارضة وان لم تكن تلك الخطبة التي منها ذلك المقدار
المماثل أو ذلك الشعر الذي منه ما ذكر مثل القران في البلاغة
وقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله يحتمل بحسب ذاته وبقطع
النظر عما يلائم المعنى المسوق له وجوها يتوقف معرفة ما
أشار اليه صاحب الكشف على بيانها ومعرفة الصحيح للملائم
وغير الملائم فنقول اما ان يكون قوله من مثله صفة لسورة
ومن على هذا إما الابتدا وإما للبيان وإما للتبويض وإما للبدل
وإما للمجاوزة واما ان يكون قوله من مثله متعلقاً بقوله فأتوا
وفيه الاحتمالات المذكورة جميعها فعلى تقدير كون من مثله
صفة لسورة ومن للابتدا ان كان الضمير لما نزلنا كان المعنى
فأتوا بسورة مبتدأة من مثل القرآن المنزل ومن الابتدائية
كما صرح به عبد الحكيم في حواشي البيضاوي تقتضي كون

مجرورها موضعاً انفصل منه الشيء ومن المحال انفصال الشيء
 وخروجه من المعدوم فلا بد من وجود المثل اه فيكون
 المتحدي به هو آياتهم بسورة من هذا المثل الموجود وليس
 هذا المعنى بمراد قطعاً فضلاً عن كونه غير صحيح في ذاته وان
 كان الضمير للعبد كان المعنى فأتوا بسورة محلاة بطراز البلاغة
 صادرة من مثل هذا العبد الامي وهو بهذا الاعتبار معجز
 للبشر عن الاتيان بمثله ومثل هذا العبد في البشرية وكونه
 أمياً لم يمارس العلوم كثير موجود فلا ضرر في جعل من
 ابتدائية على هذا وعلى تقدير كون من مثله صفة لسورة ومن
 للبيان ان كان الضمير لما نزلنا كان المعنى فأتوا بسورة هي مثل
 ما نزلنا في كونها محلاة بطراز البلاغة فكانه يقول يا أيها الفصحاء
 المرتابون في ان القرآن من عند رب العالمين اتتوا بسورة
 تكون مماثلة له في ذلك الطراز وهذا المعنى أيضاً صحيح موافق
 لما سيق له الآية وان كان الضمير للعبد كان المعنى فأتوا
 بسورة هي مثل العبد ولا يخفى عدم صحته وعدم ملائمته لسوق
 الآية وعلى كون من مثله صفة ومن للتبعيض ان كان الضمير
 لما نزلنا كان المعنى فأتوا بسورة تكون بعضاً من مثل المنزل

وقد علمت أنه ليس المقصود التحدي بآياتهم بسورة بعض
مثل المنزل بل المقصود في مقام التحدي اما مماثلة السورة
للمنزل أو كونها مأتيا بها من مثل هذا العبد حتى لو فرض
آياتهم بمقدار سورة مماثلة للمنزل ولم تكن بعضاً من كلام
مثله حصلت المعارضة فعلى تقدير جعل من تبعية لا يكون
المعنى ملائماً للمقصود وتكون الآية قد صرحت بما ليس
بمقصود وهو مماثلة الكل وتركت التصريح بما هو المقصود
وهو مماثلة السورة المطلوب الاثبات بها وان كان الضمير للعبد
كان المعنى فأتوا بسورة تكون بعض مثل العبد وليس بصحيح
ولا ملائم وعلى كون من مثله صفة لسورة ومن للبدل أو
للمجاوزة ان كان الضمير لما نزلنا كان المعنى فأتوا بسورة بدل
مثله أو متجاوزة مثله وهو معنى لا يلائم المطلوب في مقام
التحدي فضلاً عما يلزم عليه من إقام لفظ مثل بلا فائدة
تدعو اليه وان كان الضمير للعبد كان المعنى فأتوا بسورة بدل
مثل العبد أو متجاوزة مثل العبد ولا يخفى عدم صحته وملائمته
وعلى تقدير كون من مثله متعلقاً بقوله فأتوا ان كان الضمير
لما نزلنا ومن للابتداء كان المعنى فأتوا بسورة آياتاً مبتدأ ومنفصلاً

من مثل ما نزلنا وقد علمت مما تقدم ان من الابتدائية تقتضي
 كون مجرورها موصوفاً انفصل منه الشيء ومن المحال انفصال
 الشيء وخروجه من المعلوم فلا بد من كون المثل موجوداً
 وان كان الضمير للعبد ومن للابتداء كان المعنى فأتوا بسورة
 اتيانا من مثل العبد ومثله فيما ذكرنا موجوداً والتحدى بكونها
 مأثباتها من مثله في البشرية وكونه أمياً وان كان الضمير على
 ذلك التقدير لما نزلنا ومن للبيان كان خلاف المفروض لان
 البيانية لا تكون الا مستقراً وعلى تقدير تعلقها بقوله فأتوا
 تكون لغوا ومثله ان كان الضمير للعبد ومن للبيان وان كان
 الضمير لما نزلنا ومن للتبويض فهو وان كان لا يقتضي وجود
 المثل لان المثلية للبعض المفروض **اللازمة** لما اثبتنا للقرآن كافية
 في سلوك طريق الكناية لكن ليس المعنى عليه في المقصود
 من أن التحدى انما هو بالاتيان بسورة مماثلة للمنزل لا بالاتيان
 بسورة بعض مثله كما مر وان كان الضمير للعبد ومن للتبويض
 فلا يخفى بطلانه وعدم ملائمته للمقصود وان كان الضمير لما
 نزلنا ومن للبدل أو للمجاوزة كان المعنى فأتوا بسورة بدلاً
 من مثله أو متجاوزين مثله ولا يخفى عدم ملائمته للمقصود

مع استلزامه إقام مثل بلا فائدة ومن ذلك الذى فصلنا تعلم
 أن قوله تعالى من مثله أن جعل صفة لسورة فإن كان الضمير
 لما نزلنا تعين أن تكون من بيانية وإن كان الضمير للعبد تعين
 أن تكون ابتدائية وكلاهما صحيح وملائم للمقصود فمقتضى
 المقام على الأول أن يقال لهم يا معاشرة الفصحاء المرتابين في أن
 القرآن من عند الله أتوا بمقدار أقصر سورة من كلام البشر
 محلاة بطراز الإعجاز مثل القرآن ومقتضى المقام على الثاني أن
 يقال لهم أتوا بمقدار أقصر سورة محلاة بطراز الإعجاز تكون
 صادرة من مثل هذا العبد في البشرية وعدم ممارسته العلوم
 ولا يجوز غير هذين لما سبق وباعتبارهما صحح على كون من
 مثله صفة عود الضمير لما نزلنا وتكون من بيانية لا غير أو
 الضمير للعبد وتكون من ابتدائية لا غير كما قال صاحب
 الكشف وإن جعل قوله من مثله متعلقا بقوله فأتوا تعين أن
 تكون من ابتدائية وحينئذ يتعين أن يكون الضمير للعبد كما
 قال صاحب الكشف لأن المعنى عليه يلائم مقتضى المقام كما
 مر وهذا الذى قلناه بيان وتفصيل لقول عبد الحكيم في خواشيه
 على البيضاوى بعد أن رد كلام السعد وغيره فالوجه أن يقال

ان من الابتدائية تقتضى كون مجرورها موضعاً انفصل
 منه الشئ ومن المحال انفصال الشئ وخروجه من المعدوم فلا
 بد من وجود المثل سواء جعلت من مثله صفة لسورة أو صلة
 فأتوا ولذا لم يجوز المصنف كونها ابتدائية على تقدير كونها صفة
 لسورة والضمير لما نزلنا وأما الحمل على التبعيض فلا يقتضى
 وجود المثل لان المثلية للبعض المفروض اللازمة لماثلها للقرآن
 كاف في سلوك طريق الكناية كما مر بخلاف كونها منفصلة
 وخارجة عن المثل وبهذا تبين وجه آخر لعدم صحة كونها
 ابتدائية على تقدير ارجاع الضمير لما نزلنا وهو ان اعجاز القرآن
 اما لكونه في أعلى مرتبة البلاغة أو لكونه مائياً به من العبد
 الامي فالمطلوب في مقام التحدى اما مماثلة السورة اياه أو كونها
 مائياً بها من مثل العبد واما كونها مائياً بها من مثل القرآن
 فكلاً حتى لو فرض اتيانهم بمقدار ثلاث آيات مماثل للقرآن
 في البلاغة من خطبهم أو أشعارهم حصل المعارضة وان لم تكن
 الخطبة أو ذلك الشعر مثل القرآن في البلاغة بل نقول على
 تقدير ارجاع الضمير الى ما نزلنا لا يصح الحمل على الابتدا
 سواء قلنا انها تقتضى وجود المثل أولاً اما الاول فلانه بعد

وجود مثل القرآن لا معنى للتحدى بسورة من مثله لتحقيق
المعارضة حينئذ كلا أو بعضاً وأما على الثاني فلانه يكون المأمور
به الايتان بسورة منفصلة وخارجة من معدوم وممتنع والمعجزة
لا بد وأن تكون أمراً ممكناً في نفسه الا أنه خارق للعادة
فتدبر فانه من المداحض والله الموفق اه وبذلك علم الحكمة
الخفية والنكتة المعنوية التي حملت صاحب الكشف على تجويزه
عود الضمير لما نزلنا صريحاً ان جعل من مثله صفة لسورة
ومنه ذلك ان جعل متعلقاً بقوله فأتوا وقد وجه السعد التفزازاني
كلام صاحب الكشف بتوجيهات الاول انما تعين حينئذ
كون الضمير للعبد لا للمنزل لان هذا يعني فأتوا أمر تعجيز
باعتبار المأتي به والذوق شاهد بان تعلق من مثله بالايتان
يقتضى وجود المثل ورجوع العجز الى أن يؤتى منه شيء
ومثل النبي صلى الله عليه وسلم في كونه بشراً آمياً موجود
بخلاف مثل القرآن في البلاغة وأما اذا كان صفة لسورة
فالمعجوز عنه هو الايتان بالسورة الموصوفة فلا يقتضى وجود
المثل بل ربما يقتضى انتفاءه حيث يتعلق به أمر التعجيز
وحاصله ان قولنا ايت بيت من الحماسة لا يقتضى وجود

المثل وقولنا اثت من الحماسة بيت يقتضى وجود المثل اه
وتعقبه عبد الحكيم بأنه لا فرق بين قولنا اثت من الحماسة
بيت واثت بيت من الحماسة اذا زيد لفظ المثل اه وتعقبه
أيضاً مظفر الدين الشيرازي بأن مبني كلامه انه اعتبر مثل
القرآن كلاً له أجزاء وارجع الضمير الى الايان بجزء منه ولهذا
مثل بما مثل وحينئذ لا شك أن الذوق يحكم بما ادعاه
وأما اذا جعلنا مثل القرآن كلاً يصدق على كله وبعضه وعلى
كل كلام يكون في طبقة البلاغة القرآنية فلا نسلم شهادة
الذوق بل هو يقتضى أن لا يكون لهذا السكلى فرد غير القرآن
ومثل هذا يقع كثيراً في محاورات الناس وضرب لذلك مثلاً
ثم قال فظهر انه على هذا التقدير لا يلزم من تعلق من مثله
بفأثوا أن يكون مثل القرآن موجوداً فلا محذور وأما المشال
المقيس عليه فلا يطابق الغرض لان الحماسة انما تطلق على
مجموع الكتاب فلا بد أن يكون مثله كتاباً آخر ويلزم المحذور
وأما القرآن فان له مفهوماً كلياً صادقاً على الكل والاباض
الى حد لا تزول عنه البلاغة القرآنية وحينئذ يكون الغرض
عنه المفهوم الكل وهو نوع من أنواع الكلام البليغ فرده

القرآن وقد أمروا بالآتيان بفرد آخر من هذا النوع فلا
محذور كما لا يخفى اهـ وتعقبه الالوسي بأن المتبادر من مثل
القرآن الكل ويقويه التعبير عن القرآن بما نزلنا على أن لقائل
ان يقول ان الذوق السليم شاهد بما ذكره كيف كان المثل
ولا ينكر الشهادة الا من فقد اهـ وهو ليس بشيء لانه لا
شبهة في أن القرآن اسم للمفهوم الكلي فلا وجه لدعوى التبادر
المذكور وما نزلنا مفهوم كلي أيضاً صادق بكل القرآن
وبعضه فلا وجه للتقوية والذوق السليم كل انسان يدعيه لنفسه
فلا يقوم حجة بلا بيان ونقول اننا بتسليم كل ما قاله السعد
فسواء جعل من مثله صفة أو تعلق بقوله فأتوا فالآية من
قبيل انت بيت من الحماسة اذ تعلقه بفأتوا لا يغير تركيب
الآية وان من مثله واقعة بعد سورة على كل حال وقد سلم
ان قولنا انت بيت من مثل الحماسة لا يقتضي وجود المثل
ولم يفرق بين ما اذا تعلق من مثل الحماسة بقولنا انت وما اذا
جعل صفة لبيت مع أن فيه الاحتمالين كما لا يخفى * التوجيه
الثاني انه اذا تعلق بفأتوا فنم للابتداء ونحوه اذ لا مبهم ليعين
ولا سبيل الى التبعيض لانه لا معنى لآتيان البعض ولا محال

التقدير الباء مع من كيف وقد ذكر المآتي به صريحا وهو
 السورة واذا كانت من للابتداء تعين كون الضمير للعبد لانه
 المبدأ للآتيان لا مثل القرآن وفيه ان المبدأ ليس هنا هو الفاعل
 لينحصر في المتكلم على ان المتكلم ليس بمبدأ للآتيان بكلام
 غيره بل لكلام نفسه بل معناه انه يتصل به الامر الذي
 اعتبر له ابتداء حقيقة أو توها كالْبصرة للخروج والقرآن
 للآتيان * التوجيه الثالث انه اذا كان الضمير لما نزلنا ومن صلة
 فأتوا كان المعنى فأتوا من منزل مثله بسورة فكان مماثلة ذلك
 المنزل بهذا المنزل هو المطلوب لا مماثلة سورة واحدة منه
 بسورة من هذا وظاهر ان المقصود خلافه كما نطقت به الآية
 الاخر وفيه ان اضافة المثل الى المنزل لا تقتضى اعتبار
 موصوفه منزلا ألا ترى انه اذا جعل صفة سورة لم يكن
 المعنى بسورة من منزل مثل القرآن وكيف يتوهم والمقصود
 التعجيز عن أن يأوا من عند أنفسهم بسورة من مثل القرآن
 ولو سلم فدعوى الظهور غير ظاهرة * التوجيه الرابع ان من
 مثله اذا كان صلة فأتوا كان المعنى فأتوا من عند المثل كما في
 نحو من زيد بكتاب ولا يصح أن يقال أتوا من عند مثل

القرآن بخلاف من عند مثل العبد وفيه ان دعوى كون المعنى كما قال ممنوعة منعا واضحا وأما توجيه الجار بردى فقد قال السيوطي في كتاب الاشباه والنظائر النحوية كتب العضد مستفتيا علماء عصره يا أدلاء الهدى ومصابيح الدجى حياكم الله وبياكم وألهمنا الحق بتحقيقه واياكم ها أنا من نوركم مقتبس وبضوء ناركم للهدى ملتصق ممتحن بالقصور لا ممتحن ذو غرور ينشد باطلاق لسان وأرق جنان

ألا قل لسكان واد الحمى هنيئا لكم في الجنان الخلود أفيضوا علينا من الماء فيضا فنحن عطاشي وأنتم ورود قد استبهم قول صاحب الكشف أفيضت عليه سجال الا لطاف من مثله متعلق بسورة صفة لها أى بسورة كاشفة من مثله والضمير لما نزلنا أو لعبدنا ويجوز أن يتعلق بقوله فأتوا والضمير للعبد حيث جوز في الوجه الاول كون الضمير لما نزلنا تصريرا وحظه في الوجه الثاني تلويحا فليت شعري ما الفرق بين فأتوا بسورة كاشفة من مثل ما نزلنا وفأتوا من مثل ما نزلنا بسورة وهل ثم حكمة خفية أو نكتة معنوية أو هو تحكم بحت بل هذا مستبعد من مثله فان رأيتم كشف الريبة

واماطة الشبهة والانعام بالجواب اثبتهم أجزل الاجر والثواب
فكتب العلامة نحر الدين الجاربردى محبياً وعقد تمنى الشعور
معلقا بالاستعلام لما وقع الدخيل مع الاصيل الا دخل فى
الابهام اشمر بان المتعنى تحقق ثبوت شئ ما منها والانتفاء
راسا ولا يستراب ان انتفاء الفائدة اللفظية والفائدة المعنوية
يجعل التخصيص ساذجا فان رفع الابهام بنصب البعض لكسر
الباقى جزما فما معنى التخصيص على البيان فاضرب عن الكشف
صفحة فجانبا الاستدراك كما فى الاستكشاف وان ريم ما يعنى
بالتحقيق فيه والاخص فى الاستعمال قريع الاله لاله لا زلة خبير
كثرة عثارها للدخل بمنزله فى انزلنا اولا بشهادة الدغدغة
لعثوره عليها فنزلنا ثانيا والتبيين جليس التعيين فانها من نبات
خلعت عليهم الثياب ثم دفنهن وحشوت عليهن التراب
فبح باسم من تهوى ودعنى من الكنى
فلا خير فى اللذات من دونها ستر
(غيره)

انى امرؤ أسم القصائد للعدا ان القصائد شرها اغفالها
اه جواب الجاربردى وهو كما ترى كما قال فيه غير واحد من

الافاضل كلام معقد لا يفهم وليس جوابا عن السؤال بل هو
كلام تمجده أذواق النحول من الرجال وليس بتوجيه لكلام
الكشاف بل هو اعتراض على السؤال وكتب العضد ردا
لكلام الجاربردي كلاما طويلا شنع عليه فيه حتى أخرجه
عن نوعه وفصيلته التي تأويه وقد نقل الكلام بطوله السيوطي
في كتابه المذكور وقد وقع ما كتبه العضد بعد حين في يد
الشيخ ابراهيم ابن الجاربردي نحر الدين فألف رسالة سماها
السيف الصارم في قطع العضد الظالم كال فيها للعضد الكيل
كيلين والصاع صاعين وحكى عن والده فيها توجيهين فقال
مما ذكره والذي في الفرق ان صاحب الكشاف انما حكم
بان من مثله اذا كان صفة لسورة يجوز ان يعود الضمير الي
ما ولى عبدنا وان كان متعلقا بفأثوا تعين أن يكون الضمير
للعبد لانه اذا كان صفة فان عاد الضمير الى ما تكون من
زائدة كما هو مذهب الاخفش في زيادة من اذ المعني فاثوا
بسورة مثل القرآن في حسن النظم واستقامة المعني وخفامة
الالفاظ وجزالة التركيب وليس النظر الى أن تكون بعض
مثل القرآن أو كله بل لا وجه لهذا الاعتبار ويؤيده قوله تعالى

في موضع آخر فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من
 دون الله وقوله سبحانه في موضع آخر فأتوا بعشر سور مثله
 فلا تكون من للتبويض ولا ابتدائية لانه ليس المقصود أن
 ان يكون مبدأ الايات هذا أو ذاك وان عاد الضمير الى عبدنا
 تكون من ابتدائية وهو ظاهر وأما اذا كان من مثله متعلقا
 بفتاوا فلا يجوز أن تكون من زائدة لان حرف الجر اذا كان
 زائدا لا يتعلق بشئ فتعين أن يكون المعنى فأتوا من مثل عبدنا
 بسورة وتكون من ابتدائية ثم قال أو نقول انما قال صاحب
 الكشف ان من مثله اذا كان صفة سورة يحتمل عود الضمير
 الى ما أو الى عبدنا لصحة أن يقال سورة كائنة من مثل عبدنا
 بان يكون قد قالها وتكون تركيبة وكلامه واما اذا كان من
 مثله متعلقا بفتاوا فيتعين أن يكون عائدا الى عبدنا لاستقامة
 أن يقال فأتوا من مثل عبدنا أي من عند مثله بان تكون
 كلامه ولا يستقيم أن يقال فأتوا من عند مثل ما نزلنا أو من
 جهته اذ لا يستقيم أن يقال أتى الكلام من فلان الا اذا كان
 فلان ممن يمكن أن يكون هذا كلامه ويكون هذا الكلام
 منقولا عنه اه وضعفه أظهر من أن ينبه عليه خصوصا لمن

أُمنع النظر فيما قدمناه وقد ألف مظفر الدين الشيرازي رسالة
في هذا المقام جمع فيها عدة توجيهات منها ما تقدم عن السعد
وقد رده ببعض ما قدمنا ومنها توجيه صاحب الكشف وقد
رده أيضا كما رده غيره قبله مما يظهر للمطلع عليها وذكر لنفسه
توجيها تلخيصه كما قال أن التحدي بمثل هذه العبارة يقع على
أربعة أساليب الأول تعيين المأتي به فقط الثاني تعيين المأتي منه
الثالث الجمع بينهما على أن يكون المأتي منه مقدما والمأتي به
مؤخرا الرابع العكس ولا يخفى على ذي بصيرة أن الأساليب
الثلاثة الأول مقبولة عند الباغاء والآخر مردود لأنه يبقى
ذكر المأتي منه بعد ذكر المأتي به حشوا هذا إذا جعل المأتي
به مفهوم المثل وأما إذا كان المثل المأتي منه مكانا أو شخصا
أو شيئا آخر مما لا يدل عليه التحدي فذكره مفيد قدم أو
آخر ولذلك جوز العلامة صاحب الكشف أن يكون من
مثله متعلقا بقاتوا حيث كان الضمير راجعا إلى عبدنا اه وهو
كلام مبني على مقدمات ممنوعة لأن قوله يبقى ذكر المأتي
منه الخ بناء على أن السورة متى قدمت تعين أن تكون من
مثل القرآن فيكون قوله من مثله بعد ذلك حشوا وأما لو

قدم من مثله وهو مبهم من جهة المقدار كان ذكر السورة
 ميينا لمقداره فكان مفيدا لاحشوا وكل ذلك ممنوع فان السورة
 وان كانت معلومة من جهة المقدار فهي مبهمة لا يعلم ان كانت
 من مثل القرآن أم لا فيكون ذكر من مثله بعد ذلك مفيدا
 ولهذا صح جعله متعلقا بسورة صفة لها وعود الضمير الي ما
 نزلنا ولا حشو فيه ولذلك قال الالوسي بعد نقله بطوله والبحث
 فيه مجال كما لا يخفى على ذوي الكمال اه ومما أوضحنا لك تعلم
 ان كلام السعد التفتازاني غير مقبول وان ما كتبه الجاربردي
 في جواب عضد الدين قد علمت ما قلناه عنه ويكفي ما قال
 فيه مظفر الدين الشيرازي كتب الجاربردي في جوابه كلاما
 معقدا في غاية التعقيد لا يظهر معناه ولا يطلع أحد على مغزاه
 رأينا ان ايراده في اثناء البحث يشتت الكلام ويبعد المرام
 فاوردناه في ذيل المقصود مع ما كتبه في رده خاتمة المحققين
 اه وقد نقلناه اليك لتحكم عليه بنفسك وأما ما حكاه عنه ولده
 ابراهيم فنقول فيه كما قال الالوسي هو توجيهه على ما أشرنا
 اليه سقيم والتعبير عنه بالمعقول غير مقبول الا بتحمل ما لا يخفى
 على السائل والمسؤل وبمجموع ما ذكرنا من المقال يتضح

جواب السؤال وتعلم أيضا ان قول العلامة الألوسي والحق
عندي ان رجوع الضمير الى كل من العبد وما على تقدير
اللعو والاستقرار أمر ممكن ودائرة التأويل واسعة والاستحسان
مفوض الى الذوق السليم والذي يدركه ذوقي على علاته انه على
تقدير التعلق يكون رجوع الضمير للعبد أحلى اه غير حقيق
بالقبول وان ما استحلاه بذوقه هو المتعين كما أسمعناك من
قبل ودائرة التأويل وان كانت واسعة ولكن ليس كل تأويل
مقبولا ومقتضي الحال يعين المقبول من المقال والمقبول ما
قلناه توضيحا وتفصيلا لما أجمله عبد الحكيم وفوق كل ذي
علم عليم وان كان الاولى على الاطلاق جعل الظرف صفة
السورة والضمير للمنزل ومن بيانية لانه الموافق لنظائره من
آيات التحدي وقد اشار لذلك البيضاوي وغيره من المحققين
فاعبد ربك حتى ياتيك اليقين

(السؤال السابع ما الحكمة في الايمان بالفاء في قوله تعالى
ويسئلونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفا وحذفها في نظائرها
كقوله تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي
ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو الى غير ذلك واقول قال

شيخ الاسلام ابو يحيى زكريا الانصارى في كتابه المسمى
 بفتح الرحمن بكشف ما يلبس من القرآن كل ما جاء من
 السؤال في القرآن اجيب عنه بقل بلافاء الا في قوله تعالى
 في طه ويستلونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفا لان
 الجواب كان بعد وقوع السؤال وفي طه قبله فتقديره ان
 سئلت عن الجبال فقل قال الالوسي وحاصله ان السؤال في
 الايات ماعدا آية طه لما كان محققا موجودا عند نزول الايات
 لم يؤت بالفاء فيها وفي طه لما لم يكن السؤال محققا موجودا
 وقت نزولها قرن الجواب فيها بالفاء المؤذنة بالشرط وفيه نظر
 فقد روى الضحاك ان مشركي مكة قالوا على سبيل الاستهزاء
 يا محمد كيف تكون حال الجبال يوم القيامة فنزلت وفي الدر
 المنثور اخرج ابن المنذر عن ابن جريح قال قالت قريش يا محمد
 كيف يفعل ربك بهذه الجبال يوم القيامة فنزلت ويستلونك
 الاية الى غير ذلك مما يدل على تقدم السؤال على النزول ولم
 اظفر برواية تدل على تقدم النزول اه وقال النيسابوري ويحتمل
 ان يكون هذا جواب سخفة تمسك بها منكروا البعث ومنهم
 جالينوس زعم ان الافلاك لا تنفنى لانها لو فنيت لا بدأت

بالنقصان حتى تنتهي الى البطلان وكذا الجبال وغيرها من
 الاجرام الكاية فامر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم ان
 يبين لهم هذه المسئلة الاصولية من غير تأخير ولهذا دخل فاء
 التعقيب في الجواب ثم قال وحاصل الجواب ان كل بطلان لا
 يلزم ان يكون ذبوليا بل قد يكون دفعيا اه قال الالوسي ولا
 اري شيئا من الايات الخالية عن الفاء تشارك هذه الاية في هذا
 المعنى الذي قرره ورأيت في بعض تعليقات الفاضل غياث الدين
 عيسى الحيدري على هامش البيضاوي بخطه النوراني ما نصه
 والفاء للمسارة الى الالتزام وفيه رمز خفي الى ما ذكره النيسابوري
 والكل مأخوذ من كلام الامام الرازي في تفسيره قال ان
 مقصود السائلين الطمن في الحشر والنشر فلا جرم امر صلى
 الله عليه وسلم بالجواب مقرونا بحرف التعقيب لان تأخير البيان
 في هذه المسئلة الاصولية غير جائز واما تأخيره في المسائل
 الفروعية فجائز ولذا لم يؤت بالفاء في الامر بالجواب في قوله
 تعالى يسئلونك عن الحمر والميسر قل فيهما اثم كبير الاية وقوله
 تعالى ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو وقوله سبحانه يسئلونك
 عن الانفال قل الانفال لله والرسول وقوله عن وجل يسئلونك

عن اليتامى قل اصلاح لهم خير الى غير ذلك وقال في موضع آخر ان السؤال المذكور أما عن قدم الجبال أو عن وجوب بقائها وهذه المسئلة من أمهات أصول الدين فلا جرم أمر صلى الله عليه وسلم ان يحجب بالقاء المفيدة للتعقيب كأنه سبحانه قال يا محمد أجب على هذا السؤال في الحال من غير تأخير لان القول بقدمها أو وجوب بقائها كفر ودلالة الجواب على نفي ذلك من جهة ان النسف ممكن لانه ممكن في كل جزء من أجزاء الجبل والحس يدل عليه فوجب ان يكون ممكنا في حق كل الجبل فليس بقديم ولا واجب الوجود لان القديم لا يجوز عليه التغير والنسف اه وفيه ان عدم جواز التغير والنسف انما يسلم في حق القديم بالذات ولم يذهب أحد من السائلين الى كون الجبال قديمة كذلك وأما القديم بالزمان فلا يمتنع عليه لذاته ذلك بل اذا امتنع فانما يمتنع لأمر آخر على ان في كون الجبال قديمة بالزمان عند السائلين وكذا غيرهم من الفلاسفة نظرا بل الظاهر ان الفلاسفة قائلون بحدوثها الزماني لكن لم يعلموا مبدأ معين له كما لم يعلموا كيفية وسببه على التحقيق فنأمل اه وأقول ان المراد بالنسف اعدامها بالكلية الا ترى الى قوله

تعالى فيذرها قاعا صفصفا لا ترى فيها عوجا ولا أمتا والفلاسفة
 على مشهور مذهبهم وان قالوا بحدوث الجبال بالزمان قائلون
 بقدمها بالنوع فلا يجوزون انعدامها بالكلية بل يقولون بوجوب
 بقاء النوع وهو لا يكون الا ببقاء الافراد بدون بداية لها ولا
 نهاية وان تجددت وتغيرت وهذا هو معنى القدم ووجوب
 البقاء اللذين أشار اليهما الامام الرازي والسائلون وان كانوا
 من مشركي العرب يجوز ان يكونوا قائلين بذلك أو انهم سألوا
 كذلك على سبيل الاستهزا والتعنت كما سبق نقله والعلامة
 الالوسي ليس من رجال الامام الرازي في الفلسفة حتى يرد
 عليه في مثل هذا ثم ذكر الرازي في موضع آخر ان السؤال
 والجواب قد ذكر في عدة مواضع من كتاب الله تعالى منها
 فروعية ومنها أصولية والاصولية في أربع مواضع هذه الآية
 وقوله تعالى ويسئلونك عن الالهة قل هي مواقيت للناس وقوله
 سبحانه ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وقوله
 عز وجل يسئلونك عن الساعة أيا نمرساها الآية اه قال الالوسي
 ولا يخفى ان عد جميع ما ذكر من الاصولية غير ظاهر وعلى تقدير
 ظهور ذلك في الجميع يرد السؤال عن سرائر الامر بالجواب

بالفا في بعضها دون البعض وكون ما اقترن بالقاء هو الاله في
 حيز المنع فان الامر بالجواب عن السؤال عن الروح ان كان
 عن القدم ونحوه مهم كالا ممر بالجواب فيما نحن فيه بل لعلنا هم
 منه لتحقيق القائل بالقدم الزماني للروح بناء على انها النفس
 الناطقة كافلاطون اه وأقول أخرج أحمد والبخاري ومسلم
 والترمذي والنسائي وابن جرير وابن المنذر وابن حبان وابن
 مردويه والبيهقي وأبو نعم معا في الدلائل عن بن مسعود قال
 كنت أمشي مع النبي عليه الصلاة والسلام في حرة المدينة
 وهو متوكئ على عسيب فر يقوم من اليهود فقال بعضهم لبعض
 سلوه عن الروح وقال بعضهم لا تسئلوه فسئلوه وقالوا ما الروح
 فما زال متوكئا على العسيب فظننت انه يوحى اليه فقال ويسئلونك
 عن الروح قل الروح من أمر ربي فهذا الحديث يفيد ان اليهود
 هم الذين سئلوا عن الروح وهم لا يسئلون عن قدم الروح ولو
 كان السؤال عن ذلك كان الجواب بما ينفي القدم لا بمثل هذا
 الجواب الذي معناه لا أدري بل علمها عند ربي وفي الدر المنثور
 أخرج بن اسحاق وابن جرير وابن المنذر وأبو نعيم والبيهقي
 كلاهما في الدلائل عن بن عباس قال بعثت قريش النضر

ابن الحارث وعقبة بن أبي معيط الى أحبار اليهود بالمدينة فقالوا
لهم سلوهم عن محمد وصفوا لهم صفته واخبروهم بقوله فانهم
أهل الكتاب الاول وعندهم علم ما ليس عندنا من علم الانبياء
فخرجوا حتى أتيا المدينة فسألوا أحبار اليهود عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم ووصفوا لهم أمره وبعض قوله وقالوا انكم أهل
التوراة وقد جئناكم لتخبرونا عن صاحبنا هذا فقالوا لهم سلوه
عن ثلاث فان أخبركم بهن فهو بنى مرسل وان لم يفعل فالرجل
متقول تروا فيه رايتكم سلوه عن فئة ذهبوا في الدهر الاول
ما كان من أمرهم فانه قد كان لهم حديث عجيب وسلوه عن
رجل طواف بلغ مشارق الارض ومغاربها ما كان نباؤه وسلوه
عن الروح ما هو فان أخبركم بذلك فهو بنى قاتبعوه والا فهو
متقول فاقبل النظر وعقبة حتى قدما على قريش الحديث وهو
يدل على انهم ما كانوا يسئلون عن قدم الروح وانما كان الفرض
من السؤال الوقوف على ما يجيب به ليعلم ان كان منطبقا على
ما هو عندهم من علامات نبوته أم لا ولا يازم من كون السؤال
والجواب في المواضع الاربعة من المسائل الأصولية ان تكون
جميعها سواء في الاهمية ولذا قال سابقا هو فيما ذكره النيسابوري

واعترف بأنه مأخوذ من كلام الرازي ولا أرى ان شيئاً من الآيات الخالية عن الفاء يشارك هذه الآية وأما قوله ان عدد جميع ما ذكر من الأصولية غير ظاهر فهو مسلم لان قوله تعالى يسألونك عن الأهلة ليس من الأصولية بل هي لبيان مواقيت الناس في معاملاتهم ومواقيت الحج وذلك من الفروع ولكن ذلك لا يضر فيما هو المقصود من بيان سر الايمان بالنفا في خصوص الآية التي نحن فيها وقال الشهاب الخفاجي الظاهر انه انما قرن الأمر بالجواب بالنفا هنا ولم يقرن بها في تلك المواضع للإشارة الى ان الجواب معلوم له عليه الصلاة والسلام قبل ذلك فأمر صلى الله عليه وسلم بالمبادرة اليه بخلاف الجواب عن سؤال الروح وعن سؤال الحيض مثلاً فانه لم يكن معلوماً له عليه الصلاة والسلام من قبل اه قال الوسي انه لا يجاسر عليه احد من العوام فضلاً الخواص فما ذكره رحمه الله تعالى ليس بشيء اه اقول ان الذي قاله الشهاب مأخوذ ايضاً مما قاله الفخر الرازي وهو المطابق للواقع ونفس الامر وبيان ذلك انك قد علمت ان الفخر الرازي قال ان السؤال والجواب قد ذكر في عدة مواضع من كتاب الله تعالى منها فروعية

ومنها اصوليه والاصولية في اربعة مواضع هذه الاية الى اخر ما
سبق نقله عنه وان الالوسي نازعه في انها جميعها اصوليه ونقله
لك ان مراده السؤال والجواب في اية الالهة فكانت المواضع
الاصولية ثلاثة فقط على رأيه واربعة على رأى الفخر الرازي
ولا يخفى ان الفروعية لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم فيها عالما
بالجواب قبل نزول الوحي وانما علمه منه فلم يكن عالما بالجواب
قبل السؤال وهذا مما لا سترة فيه ولا يعد ذلك نقصا في
حمه صلى الله عليه وسلم بل هو عين الكمال وهو مقام العبد
المرسل مع الرب ذي الجلال قال تعالى وانزل الله عليك
الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله
عليك عظيما وغيرها من الايات الدالة على ذلك كثير واما
الاصولية فان كانت اربعة مواضع كما يقول الفخر او ثلاثة
كما يقول الالوسي فالجواب في اية الالهة لا يعرف الا من
طريق السمع والوحي وهو كونها مواقيت للناس والحج
وكذلك الجواب في اية الروح لا يعرف الا من هذا الطريق
لانه ان كان جوابا بانها من عالم الامر كما هو رأي الغزالي
ومن وافقه فالامر ظاهر من انه لا يعرف الا من طريق

السمع والوحي فلا يكون معلوما قبل السؤال وان كان الجواب
 بمعنى لا ادري وان معنى الجواب ان الروح من علم ربي لا علم
 لي بها كما هو رأي الاكثرو يؤيده ما في بعض الروايات ان اليهود
 قالوا لرسول قريش سلوه عن ثلاث خصال فانه يخبركم بخصلتين
 ولا يخبركم بالثالثة ان كان نبييا فالامر اظهر من انه لا يعرف
 الا من ذلك الطريق فلا يكون معلوما قبل السؤال خصوصا
 وقد علمت ان الغرض من هذا السؤال معرفة ما اذا كان هو
 النبي الموصوف في الكتب السماوية اولا وطبعيا لا يعلم الجواب
 الذي يكون دالا على ذلك الا من طريق السمع والوحي على
 كل حال واما اية الساعة فالجواب بمعنى لا ادري كما هو صريح
 القرآن وصرح ما جاء في الصحيح من قوله صلى الله عليه وسلم
 ما المسؤول عنها باعلم من السائل والجواب على هذا الوجه لم
 يكن معلوما قبل السؤال ومثل هذا جميعه لا يعد نقضا في حقه
 صلى الله عليه وسلم كما لا يخفى على مسلم واما الاية التي نحن
 فيها فهم انما يستلون عن الجبال التي قيل انها قديمة بالزمن ماذا
 يصنع الله فيها يوم القيامة ف قيل له في الجواب فقل ينسفها ربي
 نسفا فينذرها قاعا صافصفا لا ترى فيها عوجا ولا امثا اي يفتها

كالرمل السائل ثم يطيرها بالريح فيذرهما قاعا منبسطا صاففا
 مستويا لا ترى فيها عوجا انخفاضا ولا امثا ارتفاعا وهو جواب
 تضمن اقامة البرهان العقلي على بطلان قدمها بالنوع ووجوب
 بقائها ودلالة الجواب على ذلك كما قال الرازي من جهة ان
 النصف ممكن لانه ممكن في كل جزء من اجزاء الجبل والحس
 يدل عليه فوجب ان يكون ممكنا في حق كل الجبل فليس
 بقديم ولا واجب البقاء لان القديم لا يجوز عليه التغير
 والنصف اه اى لا يجوز عليه الاعدام والازالة بالمرة كما هو
 صريح الاية وقد قدمناه وهذا البرهان العقلي المبني على الحس
 معلوم له صلى الله عليه وسلم قبل السؤال بلا شبهة بل هو
 معلوم لمن دونه صلى الله عليه وسلم من العقلاء وبهذا كله يعلم
 ان ما قاله الشاب كلام حق حقيق بالقبول وانه مبني على
 كلام الفخر ولا يليق ان يقال فيه ما قاله الالوسى رحمه الله
 تعالى قال الالوسى وانا اقول قد يقال لما كان الجواب هنا لدفع
 سوال عسى ان يقال على الكلام السابق اعني قوله عز وجل يتخافتون
 بينهم الاية وهو كيف يصح تخافت المجرمين المتقضى لاجتماعهم
 والجلال في البين مانعة عن ذلك فمتى قلتم بصحته فيدينوا لنا كيف

يفعل الله تعالى بها وحاصل الجواب ان الجبال تنسف في ذلك
 الوقت فلا يبقى مانع عن الاجتماع والتخافت قرن الامر بالقاء
 للمسارة الى الذب عما عسى يعترض به على الدعوى السابقة
 والايات التي لم يقرن الامر فيها بالعالم تسق هذا المساق كما
 لا يخفى على ارباب الاذواق فتأمل وافهم والله تعالى باسرار
 كتابه اعلم اه ولا يخفى ان غاية ما يقتضيه هذا الكلام ان
 هذه الاية التي نحن فيها تخالف سائر الايات في السوق ولا
 يلزم من ذلك ان الجواب عن السؤال فيها اهم من الجواب
 عن السؤال في غيرها حتى يعلم سر الاتيان بالقاء في الامر
 بجوابها دون غيرها على ان الاية من مبداها الى منتهاها لا
 يوجد فيها ما يشم منه رائحة انهم يجتمعون ويحشرون زرقا في
 مكان تكون الجبال فيه في البين مانعه حتى يوجد ما ينشأ عنه
 هذا السؤال فيحتاج الى مثل هذا الجواب وعلى فرض صحته
 يمكن ان يكون ما كتبه عيسى الحيدري وسبق نقله عنه
 رمزا خفيا اليه كما يحتمل ان يكون رمزا خفيا الى ما ذكره
 النيسابوري فالحق في بيان سر الاتيان بالقاء في الامر بالجواب
 في هذه الاية هو ما قال الفخر الرازي والنيسابوري والشهاب

الخفاجي وما قاله الشهاب اوجه وهذا القدر كاف في جواب
السائل والله الموفق

السؤال الثامن ما الاغلاط التسعة التي بينها صاحب

القاموس حيث قال في مادة سلع ان في قول الشاعر
اجعل انت يبقورا مسلمة ذريعة لك بين الله والمطر
واقول نص عبارة القاموس على ما في بعض النسخ
هكذا والتسليع في الجاهلية كانوا اذا سئمتوا علقوا السلع مع
العشر بيران الوحش وحذروها من الجبال وشعلوا في ذلك
السلع والعشر النار يستمطرون بذلك وقول الجوهرى بذنابي
البقر غلط والصواب باذئاب والبيت الذي استشهد به فيه
تسعة اغلاط. اه وقد استشكل من هذه العبارة امران احدهما
وجه غلط ذنابي والثاني اشتمال البيت على هذه العدة من
الاغلاط ففيل في الأول ان ذنابي اما جمع لذنوب فالغلط في
الجمعية لان فعل بالتجريك جمعه افعال لافعالي كقرب واقتاب
وسلب واسلاب واما ان يكون اسم جنس لعقب كل شيء
على ما في بعض كتب اللغة وفي القاموس الذنابي والذني
بعضها والذني بالكسر الذنب فالغلط في الحكاية وبيان

التسليم لانهم لم يكونوا يعلقون السلع بالاعتقاب بل بالاذناب
قال الالوسي ولعل العبارة اظهر في الشق الأول اه واقول
قال الشيخ عبد القادر البغدادي في شرح شواهد المغني وقال
الجوهري والسلع بالتحريك ومنه المسلعة لانهم كانوا في
الجذب يعلقون شيئاً من هذا الشجر ومن العشر باذناب
البقر ثم يضرمون فيها النار وهم يصعدونها بالجبل فيمطرون
زعموا قال الشاعر اجعل انت البيت اه ونقلته من نسخة
صحيحة جدا وفي هامشها قال ياقوت الموصلي كان في الأصل
بذاني البقر وقد اصحح من خط ابى ذكريا باذناب البقر وهو
الصواب لان الذنابي واحد وفي هامش اخر قال ابو سهل
قوله بذاني البقر خطأ والصواب باذناب البقر لان الذنابي
واحد مثل الذنب اه وقد تبعها صاحب القاموس فقال وقول
الجوهري علقوا بذاني البقر غلط والصواب باذناب اه
واقول الغلط منهم لا منه فان غاية ما فيه التعبير بالواحد عن
الجمع وهو سائغ شائع قال الله تعالى سيهزم الجمع ويولون
الدبراي الادبار واما غلطهم فيجعلهم بصحة ذلك وزعمهم انه
خطأ على ان نسخ الصحاح غالبا كما نقلنا ولو كان فيها ذناني كما

زعموا لنبه عليها ابو محمد عبد الله البدرى في اماليه على الصحاح
 والاصانغاني في العباب والصلاح الصفدى في كتابه نفوذ السهم
 فيما وقع في صحاح الجوهري من الخطأ والوهم ولم ينبه احد
 منهم على ذلك وهو دليل على انه لم يقع في نسخهم ذنبى اه
 وبذلك تعلم ان الشق الأول غير مراد ولم يقل احد منهم انه
 جمع فضلا عن ان يكون اظهر قال اللوسى وقد اختلفوا في
 الثانى فقليل لا غلط في البيت وان كانت العرب قد تغلط في
 كلامها وقد عقد ابن جنى فى الخصائص بابا لأغلاطها وذكر
 الجلال السيوطي في آخر المذهر كثيرا منها وقيل فيه غلط
 لكن لا تبلغ أغلاطه تسعة وقيل فيه ذلك اه وقال الشيخ
 عبد القادر البغدادى فى شرحه المذكور ثم ان فى بعض
 نسخ القاموس زيادة على هذا الاعتراض وهي وفي البيت
 الذى استشهد به تسعة أغلاط اه وعندى نسختان من القاموس
 وما فيهما شيء من هذا والذى أجزم به ان هذه الزيادة ليست
 لصاحب القاموس بل هي مدرجة فيه لوجهين أحدهما ان
 قائل الشعر عربى قبح من بنى مازن الطائى وهو شاعر اسلامى
 قديم وأظن أنه محضرم ونسبه اليه صاحب العباب كما نقلنا

وكذا نسبته اليه ابن برى قال والبيت الذي أنشده وداك
الطائي وقوله لا دردر رجال خاب سعيهم البيت وقال صاحب
العياب الودك اسم اللحم والوداك الذي يبيع الودك ووداك
ابن شميل الماذني الطائي شاعر اهوشميل بضم المثناة وفتح
الميم وسكون المثناة التحتية ومعلوم أن العربي الصريح لا يجوز
أن ينسب اليه الغلط في الالفاظ وانما يجوز غلطه فيما يتعلق
بالمعنى يقال غلط في منطقه غلطاً من باب فرح اذا أخطأ وجه
الصواب والوجه الثاني ان هذه الزيادة لو كانت لصاحب
القاموس لبين وجوه الاغلاط اجمالاً أو أحال بيانها على كتاب
كما هو المعتاد في اطلاق مثله عند العلماء والا كان نوعاً من
التكليف بعلم الغيب اه وقال اللوسى في عد الاغلاط التسعة
الاول ادخال الهزمة على غير محل الانكار والواجب ادخالها
على المسئلة لانها محل الانكار والثاني تقديم المسند الذي هو
خلاف الاصل فلا يرتكب الا لسبب ولا سبب فكان الواجب
تقديم المسئلة وادخال الهزمة عليه والثالث ان ترتيب البيت
على ما قبله وهو قوله

لا دردر أناس خاب سعيهم سيمطرون لدى الازمات بالعشر

يقتضي أن القائل قصد الالتفات من الغيبة الى الخطاب قطعاً
وانه بعد ما حكى حالهم الشنيعة التفت الى خطابهم ومواجهتهم
بالتوبيخ حتي كانوا يسمعون وحينئذ فقد أخطأ في إيراد أحد
اللفظين بالجمع والآخر بالافراد ولا شك ان شرط الالتفات
الاتحاد والرابع ان الجاعلين هم العرب الجاهلية الذين حكى
عنهم في البيت الاول فلا وجه لتخصيص واحد منهم بالانكار
دون البقية من غير التفتات الى الالتفات والخامس تنكير المسند
اذ لا وجه له مع تقديم العهد حيث علم ان مراده باجاءل هم
الناس المذكورون في البيت الاول فكيف ينكر المعهود
فكان من حق الكلام امسامة اثم الجاعلون والسادس اليقور
اسم جمع كما في القاموس واسم الجمع وان كان يذكر ويؤنث
لكن نقل عن الرضى انه قال في بحث العدد ما محصله ان اسم
الجمع كان مختصاً بجمع المذكر كالنفر والرهط والقوم فانهم
بمعنى الرجال فيعطى حكم المذكر في التذكير فيقال تسعة
رهط كما تقول تسعة رجال وان كان مختصاً بال مؤنث فيعطى حكم
الاناث نحو ثلاث من الخاض لانها بمعنى الحوامل من النوق
وان كان احتملها كالخيل والابل والغنم فانها تقع على الذكور

والاثاث فان نصصت على احد المحتملين فالاعتبار به اه فقد
صرح بانها اذا استعملت مراداً بها الذكور تعطي حكم الذكور
وقد نص صاحب القاموس وغيره على انهم كانوا يعلقون السلع
على الثيران فبهذا الاعتبار لا يسوغ وصف البيقور بالمسلعة
السابع اراد المسلعة صفة جارية على موصوف مذكر والذي
يظهر من عبارة الصحاح انها اسم للبقرة التي يعلق عليها السلع
للاستظهار لا صفة محضة حيث قال ومنه المسلعة الخ ولم يقل
ومنه البقرة المسلعة وحينئذ لا يجري على موصوف كما ان لفظ
الركب اسم لركبان الابل مشتق من الركوب ولم يستعمل
جارياً على موصوف فلا يقال جاء رجال ركب بل جاء ركب
الثامن أن المنصوص عليه في كتب اللغة ان الذريعة بمعنى
الوسيلة لا غير وان الوسيلة تستعمل متعدية بالي وقد استعمل
الذريعة في البيت بدونها مع لفظ بين وهو مخالف لوضعها
واستعمالها في التعدية التاسع ان قوله بين الله والمطر صوابه بينك
وبين الله لاجل المطر وذلك لانهم كانوا يشعلون النيران في
السلع والعشر المعلقة على الثيران لتجأر فيرحمها الله تعالى وينزل
المطر لا طفاؤها منها اه ونسب هذا للفاضل عبد الرحمن العمادي

ولا يخفى أن في عد كل مما ذكره مساهلة ومن تأمل أدنى
تأمل أجاب عن أكثر ذلك فتأمل اه وأجاب الشيخ عبيد
القادر في الشرح المار ذكره عن تلك الاغلاط فقال عن الاول
وأقول المنكر انما هو فعلهم وانكار المسلمة انما هو بالتبعية
والقاعدة أن يلي همزة الانكار ما كان منكرا بالاصالة وقد
أورد الثاني بلفظ أطول مما ذكر فقال الثاني تقديم المسند
الذي هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا لسبب من الاسباب
قال في المطول وأما تقديم المسند فلتخصيصه بالمسند اليه أي
لقصر المسند اليه على المسند لان معني قولنا قائم زيد انه مقصور
على القيام لا يتجاوز الى القعود ثم قال أو للتنبيه من أول الامر
على انه خبرا والتناؤل أو التشويق الى ذكر المسند اليه ولا
يخفى عدم مناسبة شيء من هذه الوجوه في هذا المقام ولا يخفى
ان نفس جعل الذريعة اليه تعالى ليس منكرا بدليل وابتغوا اليه
الوسيلة لعلكم ترحمون وانما المنكر المسلمة فكان الواجب تقديمها
وادخال الهمزة عليها فيقول أمسلمة أنت تجعل ذريعة الخ اه
وقال عنه وأقول أراد بالتقديم تقديم ما حقه التأخير بدليل
المثال الذي أورده من المطول وهذا سهو منه وغفلة فان تقديم

جاعل بحق الرتبة لانه مبتدا وأنت فاعل سد مسد الخبر
 فاستدلالة بكلام المطول يبقى ضائعا يعنى فيكون كيقوله تعالى
 أراغب أنت عن آلهتى وقوله وإنما المنكر المسلعة الخ قد قدمنا
 ان انكار المسلعة إنما نشأ من انكار فعلهم فالمنكر بالاضالة إنما
 هو فعلهم وانكار المسلعة إنما هو بالتبعية وقال جوابا عن الثالث
 واقول الاتحاد موجود فان المخاطب من الذين يفعلون ذلك
 الفعل فانه دعى عليهم أولا ثم خص واحدا منهم بالمخاطب اه
 يعنى وهو واحد غير معين فالمراد أى واحد منهم يصلح للخطاب
 فكان مخاطبا للجميع معنى الا أنه أفرد في الخطاب ليفيد انه
 كانه خاطب كل واحد خطابا مستقلا وان هذا الفعل المنكر بلغ
 من الشهرة الى حد انه يصح ان يخاطب به كل واحد لا انه
 خاطب الكل جملة وقال عن الرابع واقول يلزم عليه الانكار
 عليهم لانه احد الفاعلين ذلك اه يعنى وهو واحد غير معين
 كما سبق فيلزم من الانكار عليه الانكار على الجميع بالبلوغ وجه
 واحسنه وقال عن الخامس هذا مبني على ان المنكر هو المسلعة
 وقد رددناه وتنكير جاعل هو مقتضى المقام فان المخاطب احد
 من يجعل ذلك ولو عرفه لاقتضى الحصر فيه وهو باطل اه

يعني حيث كان مراد الشاعر خطاب واحد منهم لا بعينه لما ذكرنا فكان المقام مقتضيا للتكثير لا للتعريف وقال عن السادس واقول ان قال صاحب القاموس يعاقبون السلع على الثيران فقد قال غيره يجمعون ما يقدرون عليه من البقر ثم يعقدون في أذنانها كما تقدم في كلام ابن الشجري وقال الازهرى في التهذيب أبو عبيد عن الاصمعي قال كانت العرب في جاهليتها تأخذ حطب السلع والعشر في المجاعات وقحوط القطر فتوقر ظهور البقر منها ثم توقد النار فيها يستمطرون بلهب النار المشبه بسنا البرق اه وقال حمزة الاصبھاني في آخر أمثاله في خرافات العرب زعموا ان لا استجلاب المطر اذا أمسكت حيلة فكانوا يعمدون الى البقر فيعقدون في أذنانها السلع والعشر ثم يضرمون فيها النار في الجبل فيمطرون لوقعهم زعموا اه وقال عن السابع وقد زاد فيه وقال السيوطي في شرح شواهد المغني نقلا عن أئمة اللغة ان المسلعة ثيران وحش علق عليها السلع وأقول والمسلة صفة جارية على موصوف ومراد صاحب الصحاح ومنه البقرة المسلعة بدليل انه لم يذكر أحد من أهل اللغة انها اسم والنقل عن السيوطي لا أصل له وإنما قال والمسلة بقر علق

فيه السلع وقال عن الثامن وزاد فيه وأما اللام في لك فانها للاختصاص فلا دخل لها في التعدية اه وأقول نص الرضى وغيره انه لا يلزم من كون كلمة بمعنى أخرى ان تتعدى بما تعدت به ولم تعد الذريعة بحرف وانما سمع تعدي الوسيلة على انه لا مانع من ترك الصلة اذا كان معنى الكلام ظاهرا وقال عن التاسع وأقول هذا تحجير في التوسع بطرق الكلام الجائزه ولا قائل به اه قال الالوسي وقد عد شيخنا علاء الدين الموصلى الاغلاط فقال الأول اعمال الوصف في المفعولين مع انه بمعنى الماضي لان الشاعر مومخ للجاهلي على هذا الصنع الذي وقع منه والثاني ان لام لك لا تصلح للتعليل ولا للملك بالبداهة ولا للتخصيص أيضاً لان الجاهلي لم يجعل ذلك وسيلة له دون غيره بل جعله اما وسيلة له ولغيره أو وسيلة مطلقة سواء كان له ولغيره أم لا والثالث زيادة لفظ بين في البين اذ لم يحى لفظاً للفظ الذريعة في الاستعمال بل للفظ الواسطة وان كان كلاهما بمعنى واحد والرابع نقصان لفظ الى أو ما في معناها اذ ذاك من مقتضيات لفظ الذريعة فكان ينبغي ان يقول الى الله وإلى المطر والخامس عطف المطر على لفظ الجلالة

وجعل البينة نسبة بين الله تعالى والمطر مع انه على تقدير ابدال
الذريعة بلفظ الوسيلة المقتضية لكلمة بين كان الصواب ان
يقول بينك وبين الله أو بينك وبين المطر والسادس ان التوبيخ
اما بناء على ظاهر حال الجاهلية مع عدم اسناد الاشياء كلها
الى الله تعالى فيكون لفظ الجلالة مقحما واما بناء على حقيقة
حالهم من ارجاع الاشياء كلها الى الله عز وجل حقيقة فيكون
لفظ المطر زائدا وعلى تقدير عدم الزيادة كان ينبغي ان يقول
للمطر أي لاجله والسابع ان المسئلة هي الشيران لا البقر كما
حكاه صاحب القاموس ومعلوم ان الشيران غير البقر والثامن
ان وسيلة الجاهلية هو التسليع لا المسلع نفسه والتاسع ان
الجعل بمعنى التصيير واطلاق الذريعة على الوسيلة حقيقة لاما
يظن انها وسيلة والجاهلية لم يجعلوا المسئلة الوسيلة بل زعموا
انها وسيلة ولم تصر بذلك وسيلة في الحقيقة اه ويرد عليه نحو
ما ورد على العمادي والحق انه ان أريد بالغلط ما هو خلاف
الصواب وليس جواب فكلام صاحب القاموس ليس بشيء
ولو انه بين هاتيك الاغلاط لتبين الحي من اللي وان أريد
بالغلط ما هو خلاف الاولى بناء على انهم قد يطلقون الغلط عليه

لانه غلط في نظر البليغ فيمكن ان تسلم صحة ذلك الكلام ولعله
 يستخرج من مجموع ما ذكرنا ما يسلم كونه غلطاً بهذا المعنى ذوو الافهام
 فتأمل ذلك والله تعالى يتولى هداك اه ونقول عن الاول ان
 اعمال الوصف في المفمولين انما هو لاستحضار حالهم الشنيعة
 وفعالهم القبيح فان الشاعر لم يرد مجرد الاخبار عن فعلهم الماضي
 حتى يكون الوصف بمعنى الماضي وانما أراد انكار فعالهم
 فاستحضره والعبرة في أعمال اسم الفاعل الى ملاحظة كونه
 مفيداً للحدث الحالي مثلاً ولو باعتبار الاستحضار عند الاخبار
 وان كان هو في ذاته ماضياً ومقتضى المقام عند ارادة الانكار
 كما هو قصد الشاعر هو ما ذكرنا لا مجرد الاخبار عن فعالهم
 فيما مضى على انه بعد اعتماد الوصف على همزة الاستفهام
 الانكاري لا يصح الاعتماد على همزات مدعي الغلط وعن
 الثاني انا نختار ان اللام للاختصاص وقوله لان الجاهلي لم يعمل
 التسليم الخ مسلم ولا ينافي ذلك جعل اللام للاختصاص الا
 لو كان الخطاب لشخص معين منهم وأما اذا كان الخطاب
 لشخص غير معين منهم فلا ينافي جعله وسيلة له ولغيره أو
 وسيلة مطلقاً وعن الثالث بأن عدم مجيء لفظ بين لفظاً للفظ

الذريعة في الاستعمال لا يمنع من الاستعمال والا كان تحجيرا
في التوسع في طرق الكلام الجائزة ولا قائل به خصوصاً اذا
اقتضاه الحال كما هنا على ان هذا لا يرد ان سلمنا ان الذريعة
بمعنى الواسطة التي جاء معها لفظا لفظ بين في الاستعمال وعن
الرابع بأنه لا مانع من ترك الصلة اذا كان معنى الكلام ظاهراً
كما هنا وقد تقدم وعن الخامس ان جعل البينية نسبة بين الله
والمطر وعطف المطر على لفظ الجلالة لا مانع منه لغة ولو منع
من ذلك لكان تحجيراً كما قلنا وعن السادس اننا نختار الاول
ولا يكون لفظ الجلالة زائداً لان الجاهلية وان لم يسندوا
الاشياء الى الله ظاهراً لكنهم يسندونها اليه حقيقة وهذا
يكفي في أن لفظ الجلالة ليس مقحماً قال تعالى ولئن سألتهم
من خلق السموات والارض ليقولن الله ولنا ان نختار الثاني
ولا يكون لفظ المطر زائداً لانهم وان كانوا يرجعون الاشياء
كلها الى الله حقيقة لكن جعلوا صنيعهم ذريعة بين الله ليفعل
وبين المطر ليحصل ويترتب عليه الخصب وزوال الجذب فالتة
تعالى هو الفاعل الحقيقي في زوال الجذب والمطر هو الفاعل
ظاهراً عندهم وعن السابع بما تقدم في الجواب عن السادس

في اغلاط العمادي وعن الثامن بأن وسيلة الجاهلية هي المسئلة
 ولا نسلم انها التسليع كما زعمه هذا القائل لما تقدم في التاسع
 من اغلاط العمادي انهم كانوا يشعلون النار في السلع والعشر
 المعلقة على الشيران لتجأر فيرحمها الله وينزل المطر لاطفائها
 وعن التاسع ان الجاهلية جعلوها ذريعة بحسب زعمهم وان لم
 تقصر بذلك وسيلة في الحقيقة وهذا القدر يكفي في اطلاق
 الذريعة اذ لا يلزم من جعلها وسيلة بحسب الزعم ان تكون
 كذلك بحسب الواقع وقال الشيخ عبد القادر البغدادي في
 شرح تلك الشواهد ثم رأيت رسالة لبعض الاروام يقال له
 صنع الله بن القاضي ابراهيم زعم فيها انه حقق الاغلاط التسعة
 وها انا امردها عليك لتحيط بها علما قال اعلم انه لما قال
 يستمطرون لدى الازمات بالعشر كان مظنة ان يسال عن
 كيفية الاستمطار فالتادية عما يجاب عنه تستدعي ان يكون
 بالجملة الفعلية على طريقة الاستئناف البياني فابرز الكلام في
 موقع الاستئناف بصورة الالتفات وانت خبير بان عدوله
 عن الجملة الفعلية الدالة على التجدد والحدوث الى الجملة الاسمية
 الدالة على الدوام والثبوت يكون غلطا لان من المعلوم ان

التسليع لا يستمر استمرار الدوام والثبات بل كان مما يحدث
في وقت دون وقت فالصواب لذا التأدية عن هذا المعنى
بالجملة الفعلية دون الاسمية كما لا يخفى على ان مراده يتم بدون
الجعل بان يقول مثلاً يسلمون ثيران الوحش بينهم وغير ذلك
ثم ان البيهقي ان كان اسم جنس كما قاله الجوهري كان حقه
ان يوصف بالمدكر كتمر طيب فعلى هذا تانيث وصفه يكون
غلطاً وفيه بحث لان اسم الجنس على ما قيل يجوز في وصفه
التذكير نظراً الى اللفظ والتانيث نظراً الى المعنى قال التفتازاني
في اوائل التلويح الكلم من الحكمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق
بين الجنس وواحدته بالياء واللفظ مفرد الا انه كثيراً ما سمي
جمعاً نظراً الى المعنى الجنسي ولا اعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز
في وصفه التذكير والتانيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل
منقطع اى منقطع عن مغارسه ساقط على وجه الارض وقال
تعالى كانهم اعجاز نخل خاوية اى متاكلة الاجواف فعلى هذا
وصفه بال مؤنث لا يكون غلطاً واما اذا كان اسم جمع كما يقول
الفيروزبادي فيستدعى ان يوصف بالجمع اليتة كما في قوله
تعالى هؤلاء قوم مجرمون فعلى هذا افراد وصف البيهقي

يكون غلطاً والصواب حينئذ مسلمات وهو بالنظر الى الوصفية
الاصلية والا لا يصح وقوع الاسم صفة ومن المعلوم ان الجمع
المصحح في ذوات ما لا يعقل بالالف والتاء كما انه في ذوات
العقلا بالواو والنون ثم ان ذكر البيقور مع توصيفه بالمسلة
غلط اخر اذ المسلة اسم للبقر المسلع منقولة من الوصفية الى
الاسمية كالنطيحة للمنطوح والذبيحة للمذبوح والفاتحة والخاتمة
وفي مثله يستوى المذكر والمؤنث ولا يكون جارياً على
الموصوف والتاء علامة لكون الوصف اسماً للغلبة يؤيده قول
الجوهري ومنه المسلة حيث لم يقل ومنه البقر المسلة ولا
يذهب عليك ان التاء لتأنيث الموصوف دون علامة النقل
مع ان الموصوف مذكر علم ذلك مما مر من قول صاحب
القاموس كانوا اذا استنقوا علقوا السلع مع العشر بثيران
الوحش وهي الذكور من البقر دون الاناث وكذا ذكره
السيوطي في شرح شواهد المغني نقلاً عن أئمة اللغة ان المسلة
ثيران الوحش علق عليها السلع ثم لا يلتبس ان تنكير بيقور
غلط ايضاً لتقدم ذكره كناية في البيت السابق اذ الاستمطار
بالعشر لذي الازمات انما يكون بتسليع البقور نظيره قوله

تعالى وليس الذكر كالانثى بعد قوله تعالى رب اني نذرت لك
 ما في بطني محررا على ان جعل من افعال القلوب وهي تغير
 المبتدا والخبر لمظا بنصبهما ومعنى لتأثيرها في كلا الجزئين
 وصار الذي كان خبرا مفعولا ثانيا فلا يصح تنكير البيقور
 حينئذ لكونه مبتدا في الحقيقة فان قلت اليس يمكن ان يجعل
 يبقور نكرة مخصصة بمسألة حتى تصلح ان تقع مبتدا ويجعل
 ذريعة مفعولا ثانيا لجاعل قلت يلزم اذا ان تكون التاء لتأنيث
 الموصوف وقد علمت ان موصوفها مذكر ثم لا يخفى عليك
 ان الذريعة في اللغة الوسيلة يقال تدرع فلان بذريعة اي توسل
 وتوسل اليه بوسيلة اذا تقرب اليه بعمل والذريعة مستعملة
 بالي قال السكاكي في الحال التي يقتضي كون المسند اليه موصولا
 ربما جعل ذريعة الي التعريض بالتعظيم وربما جعل ذريعة الي
 شأن الخبر فها هنا التسليم وسيلة والمطر متوسل اليه والجاهليون
 هم المتوسلون فعلى هذا ترك صلة الذريعة غلط واستعمال ذريعة
 مفعولا له بدون اللام غلط لانه شرط في ائتصابه ان يكون
 مصدرا وفاعلا لفاعل الفعل ومقارنا في الوجود ومتى فقد شيء
 من ذلك فاللام واجب وايضا ابدال اللام من بين في قوله لك

غلط وايراد العطف في غير محله غلط واذا كان التسليم بينهم
 وسيله الى المطر وجب ان يقول على طريقته المثلث السلع
 البيقور تذرعا الى المطر بينك وبين الله والحاصل ان اول
 الاغلاط التسعة فيه العدول عن حق الكلام الذي هو الجملة
 الفعلية الى الجملة الاسمية ثانيها تنكير ما حقه التعريف ثالثها ذكر
 ما لزم تركه عرفاً رابعها افراد ما لزم جمعه خامسها تأخير ما حقه
 التقديم سادسها اجراء بعض الاسماء على الموصوف سابعها ترك
 الصلة رأساً ثامنها ابدال ما لا يصلح للابدال تاسعها ايراد حرف
 العطف في غير محله هذا غاية ما امكن لنا في التقصص عن الاغلاط
 وللباحث عنها مجال ان يمنع كل واحد منها ويلاحظ فيها وجوهاً
 اخر هذا آخر كلامه ومن خطه نقلت وعرف ردها مما قد
 قدمناه وقوله ترك الصلة غلط لم يقل به احد وقوله ذريعة
 مفعول له سهو وغفلة فانه المفعول الثاني لجاعل كما قدمه هو ام
 ومما اوضحنا لك تعلم ما قيل في تلك الاغلاط وردها وان الذي
 يغلب على الظن ان نسبتها الى القاموس غلط ولذا لم يدكرها
 صاحب الوشاح الذي القه بقصد المحاكاة بين القاموس والصحاح
 ولو كانت هذه العبارة في القاموس ما ساغ له تركها وما تركها

وهذا القدر يكفي في جواب السائل والله الموفق للسداد
وبعد الفراغ من كتابة ما تقدم ورد الينا من الشيخ السبلي
المرار ذكره خطابان آخران يشتملان على أسئلة يروم الجواب
عنها فاجبنا عنها بما يسره الله من الفهم وما أستخرجناه واخذناه
من كلام أئمة التحقيق من أهل العلم والحقنا ذلك بما سبق
قال السائل

بماذا يعرف العاقل انه عاقل بعقله ذلك أم بعقل آخر
والله يقول ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه أم بغيره
ونقول أعلم وفقني الله وإياك ان التحقيق ان العقل والنفس
والروح والقلب متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار كما أشار اليه
حجة الاسلام في الاحياء وقد اختار الغزالي والرازي والراغب
وكثير من المسلمين ما عليه كافة الحكماء وأعاضم الصوفية ان
النفس جوهر مجرد قائم بنفسه غير متحيز ولا قابل للإشارة
الحسية وعلى هذا يكون العقل جوهرًا مجردًا لانه عين النفس
وقد يطلق العقل على القوة التي هي صفة للنفس متغايرة لها
ذاتًا واعتبارًا كما هو مقتضى العرف واللغة وان العقل بمعنى القوة
هو من صفات المكلف وسبب حصول علمه لانه يمكن وجود

النفس مع عدم القوة المذكورة التي بها الادراك كما في حال
 الجنون وهذا مما لا ينكره أحد والعقل بمعنى القوة المذكورة
 هو مراد من قال هو لطيفة ربانية أو سر روحاني تدرك به
 النفس العلوم الضرورية والنظرية وقد يطلق العقل أيضاً على
 العلم ببعض الضروريات وعلى هذا هو من الكيفيات النفسية
 وقد يطلق على قوة للنفس معدة لاكتساب الاعتقادات
 والفرق بين هذا الاخير وبين القول الثاني ان حال نفوسنا
 بالقياس الى العقل على القول الثاني كحال أبصارنا بالقياس الى
 الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس تدرك أبصارنا المبصرات
 كذلك بقيام تلك القوة بالنفس تدرك المعقولات وان حال
 نفوسنا بالقياس الى العقل على هذا القول الاخير كحال عيوننا
 بالقياس الى القوة الباصرة فتلخص مما قدمنا ان العقل يطلق
 باطلاقات اربعة فعلى الاول يكون هو نفس المدرك ويدرك
 وجود ذاته بذاته ويدرك بذاته أيضاً انه مدرك لوجود ذاته
 ولساير معلوماته بمعنى انه يعلم بذاته انه عالم وعاقل لوجود ذاته
 وباقي معلوماته لكن مع ذلك لا يعلم كنه ذاته لا بذاته ولا بشيء
 اخر فان حقيقة العقول والنفوس غير معقولة للبشر بمعنى ان

الله تعالى لم يخلق في عقولنا ونفوسنا ادراك كنهها وحقيقتها
كما لم يخلق في أعيننا قوة إبصار نفسها وذلك لشدة القرب ولا
يلزم من علم العقل والنفس بوجود ذاته أن يعلم كنه الذات
والحقيقة ألا ترى أننا نعلم وجود ذاته تعالى بالبرهان ولا نعلم
كنه ذاته سبحانه وتعالى وعلى المعنى الثاني والاخير فالعقل بذاته
لـكونه صفة للنفس التي هي العقل بالمعنى الاول معقول ومعلوم
للعقل بالمعنى الاول بذاته لا بشئ آخر وواسطة في ادراك النفس
لغيرها على المعنى الثاني ومعدة لذلك على المعنى الاخير وعلى
المعنى الثالث فعلى رأي الحكماء والمناطق يكون العلم بمعنى
حصول الصورة في النفس أو بمعنى الصورة الحاصلة فيها ان
كان العلم حصولياً وبمعنى حضور المجرد وغيره عند العالم ان
كان العلم حضورياً وعلى رأي المتكلمين يكون العلم بمعنى
الانكشاف فهي نسبة بين العالم والمعلوم أو بمعنى الصفة القائمة
بالنفس التي بها الانكشاف وعلى جميع تلك التقادير فالنفس
بذاتها تعلمها متى التفتت اليها لا بحصول صورة أخرى أو حضور
آخر على رأي الحكماء ولا بانكشاف آخر أو صفة أخرى على
رأي المتكلمين وأما قوله تعالى ما جعل الله لرجل من قلوبين في

جوفه فمعناه والله أعلم براده انه لا يمكن لاحد أن يتوجه لامرين
معافي أن واحد بحيث يكون كل منهما مقصودا له بالذات
فان ذلك انما يمكن اذا جعل الله له قلبين ونفسين يتوجه باحدهما
الى أمر وبالاخر الى أمر آخر ولكن الله لم يجعل لاحد
قلبين في جوفه بل جعل سبحانه لكل رجل قلباً واحداً ونفساً
واحدة ولا يمكن لرجل أن يتوجه بقلب واحد ونفس واحدة
الى أمرين معافي أن واحد بحيث يكون كل منهما مقصودا له
بالذات وذلك لان الآية نزلت رداً على المنافقين الذين كانوا
يصلون مع النبي صلى الله عليه وسلم حيث قالوا أن له قلبين
قلباً معكم وقلباً معهم أو رداً على من كانوا يقول الواحد منهم
لي نفس تأمرني ونفس تنهاني وقد قام البرهان العقلي على
استحالة توجه شخص الى أمرين معافي أن واحد بحيث يكون
كل منهما مقصودا له بالذات فاستحال أن يكون لشخص قلبان
ونفسان وقد ذكر الامام في المباحث المشرقية استحالة تعلق
أكثر من نفس ببدن واحد وكذا استحالة تعلق نفس واحدة
بأكثر من بدن ومن ذلك تبين أن العاقل يعرف انه عاقل بعقل
نفسه الذي هو النفس الناطقة لا بعقل آخر هو نفس أخرى

فلا ينافي ما يقتضيه قوله تعالى ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه
وقد يطلق العقل أيضاً في اصطلاح الحكماء على الجوهر المجرد
الذي ليس جسماً ولا عرضاً ولا نفساً والعقل بهذا المعنى عندهم
يعلم بذاته كنه ذاته ومبدئه وسائر معلوماته علماً حضورياً
لا حصولياً ويعلم بذاته انه عاقل لذاته ومبدايه وسائر معلوماته
وهو عندهم جوهر مجرد ليس مادياً ولا متعلقاً بمادي وهو
الصادر الاول عن المبدأ الاول عندهم فافهم ذلك

قال السائل ما النكته في بنا الفعل أولاً للتائب وثانياً
للفاعل في قوله تعالى اذا زلزلت الارض زلزالها وأخرجت
الارض أثقالها مع ان المسند اليه متحد وهو الارض
وتقول أعلم أن معنى هذه الآية والله أعلم بمراديه اذا
حركت الارض تحريكها العنيف الشديد الذي ليس بعده تحريك
العجيب الذي لا يقادر قدره وهذا الزلزال على ما ذهب اليه
جمع يكون عند النفخة الثانية ولما تعلق الغرض بإفادة إيقاع هذا
الزلزال على الارض لانه هو الذي يشاهد عند حصول هوله
وشدته لا بإفادة إيقاعه من الفاعل بني الفعل الاول للتائب وأسند
للارض التي وقع عليها الفعل ألا ترى أنه أضاف الزلزال الذي هو

مصدر زلزل المتعدي الى المفعول وهو ضمير الارض ولما كان هذا الزلزال شديداً جداً وليس بعده زلزال ولا تحريك قال وأخرجت الارض أثقالها أي أمواتها وكنوزها وبنى الفعل للفاعل واستند للارض أيضا للإشارة الى ان الارض بمجرد حصول هذا الزلزال الشديد العجيب الذي ليس بعده زلزال تخرج أثقالها بدون حاجة الى شيء آخر سوى هذا الزلزال فاخراج الارض أثقالها مسبب عن هذا الزلزال مترتب عليه أعترب الفعل على مطاوعه ولاكن لما لم يكن الغرض والله كلف افادة ترتيب الاخراج على الزلزال والسببية والمسببية بل كان الغرض والله أعلم ذكر كل مما ذكر من الحوادث من غير تعرض لترتيب شيء منها على آخر عطف الجمل بعضها على بعض بالواو دون ألفا مع أنه أشار ببناء الفعل الثاني للمعلوم واستناده الى الارض الى ترتيبه على الاول وكونه مسبباً عنه هذا مظهر لنا في بيان النكتة في بناء الفعل الاول للمفعول وبناء الثاني للفاعل في هذه الآية مع أن المسند اليه متحد وهو الارض أخذنا مما أشار اليه المفسرون وفوق كل ذي علم عليم قال السائل هل على من قلده العوام أن يجزيهم على

مشهور مذهبه لانه امامهم أوله ذلك وان يجريهم على القول
الذى يناسب حالهم عزيزة أو رخصة على أنه لا مذهب لهم
ونقول أعلم أن المفتي الذى يقلده العوام فى أقواله ويستفتونه
عن حكم الله تعالى فى الحوادث على ما يؤخذ من كلام بعض
الأئمة لا يخلو حاله أما أن يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد المطلق
أو الاجتهاد فى المذهب وأما أن يكون لم يبلغ شيئا من ذلك
بل هو مقلد تلقى مذهب امام أو أكثر من امام من المجتهدين
فان كان قد بلغ رتبة الاجتهاد المطلق أو فى المذهب فلا يخلو
أما أن يكون المستفتى يريد حكم الله على حسب ما يراه هذا
المفتى فى الحادثة أو حكم الله مطلقا فالمفتى حينئذ يفتيه بما
يراه حكم الله فيها حسبما يؤدى اليه اجتهاده بعد بذل الوسع
وسبر الأدلة وعدم مخالفة نص من كتاب أو سنة وعدم خرق
اجماع مشهور أو متواتر عمن قبله من المجتهدين وان كان
المستفتى يريد حكم الله تعالى فى الحادثة على مذهب امام معين
كمذهب أبى حنيفة أو مذهب مالك رضى الله عنهما فالمفتى
حينئذ يفتيه بالقول المشهور فى ذلك المذهب بعد أن يصح عند
المفتى نقل ذلك القول عن صاحبه المنقول عنه ونسبته اليه وان

كان المفتي مقلداً تلقى مذهب امام واحد أو أكثر من امام
 فان كان المستفتي يريد حكم الله تعالى في الحادثة على أى مذهب
 كان وكان المفتي قد تلقى أكثر من مذهب فالمفتي يفتيه بأى
 مذهب تلقاه بطريق صحيح من مذاهب المجتهدين بعد ان
 يصح عنده نسبة ذلك القول لذلك المجتهد ويعلم اجتهاد ذلك
 المجتهد وعدالته كالائمة الستة المشهورين وقد ينهم البدر العيني
 في شرح العمدة على البخارى وبين أنه يجوز تقليد أى واحد
 منهم ومتى أفتاه في الحادثة على مذهب فلا يفتي الا بالقول
 المشهور عن امام ذلك المذهب ولا يفتي بضعيفه وان كان
 للمستفتي يريد حكم الله في الحادثة على مذهب امام معين فالمفتي
 يفتيه بمشهور ذلك المذهب أيضاً ولا يفتيه بضعيفه لان المفتي
 متى كان مقلداً كان ناقلاً للمستفتي مبلغاً له مذهب المجتهد الذي
 يفتيه بمذهبه في الحادثة ولا يجوز للمفتي ان ينسب لذلك المجتهد
 الذي ينقل مذهبه للمستفتي الا بعد ان يصح نقله عنه ونسبته
 اليه بالطريق الصحيح على ما فصله عدول علماء ذلك المذهب
 الذين تلقوه عن صاحبه بالطريق الصحيح والذي ضح نقله
 عن المجتهد هو مشهور مذهبه وأما ضعيفه فلم يثبت نسبته اليه

بطريق صحيح فلا يجوز نسبته اليه فلا تجوز الفتوى به نقلاً
 عنه نعم اذا كان المفتي مجتهداً مطلقاً أو في المذهب وبذل وسعه
 حتى أداه اجتهاده الى اعتقاد صحة ذلك القول الضعيف في
 مذهب غيره وانه حكم الله على مقتضى الدليل عنده وجب
 عليه العمل به وأفتى به من يريد حكم الله عنده أو حكم الله
 مطلقاً لا من يريد الحكم على مذهب من لم يصح عنه نقل ذلك
 القول ونسبته اليه ولكن نسب اليه بطريق ضعيف ومما
 فصلناه اخذاً من كلام الأئمة المتشعب في هذا الموضع ولا
 يمكن جمعه الا على الوجه الذي فصلناه يعلم جواب سؤال
 السائل وان من قلده العوام عليه ان يجريهم على مشهور مذهبه
 ان كانوا يريدون الحكم في حوادثهم على ذلك المذهب ولا
 يجوز له ان يفتيهم بضعيف مذهبه وان كانوا يطلبون الحكم
 مطلقاً أو بحسب ما يراه هو من الدليل وكان مجتهداً أفتاهم بما
 أداه اليه اجتهاده ومتى أفتاهم ناقلاً عن امام مجتهد فلا يفتيهم
 الا بما صح نقله ونسبته الى ذلك المجتهد بعد علم كونه عدلاً
 ثقة لم يخالف نصاً ولم يخرق اجماعاً والواجب على العوام الذين
 لا يستطيعون أخذ الحكم وفهم من الدليل ان يقلدوا مجتهداً

في الاحكام اما بالاخذ عنه مباشرة ان كان موجوداً في عصرهم
واما بنقل الثقات عنه ان لم يكن موجوداً في زمنهم وذلك
لان العوام لعجزهم عن اخذ الحكم مكلفون بما في وسعهم
وهو التقليد فلا مذهب لهم أصلاً بل مذهب العامي مذهب
من يفتيه ودعوى غير المجتهد في المذهب انه حنفي أو مالكي
أو شافعي أو غير ذلك دعوى لاحقية لها في الواقع ونفس
الامر بل لا معنى لكون للعامي حنفياً أو مالكياً أو شافعياً
الا انه التزم ان تكون عباداته ومعاملاته موافقة لمذهب ذلك
الامام فقط تقليداً ولا رأي له ولا مذهب

ومما فصلناه تعلم ان المدار في الفتوى على كون المفتي به
حكم الله اجتهاداً من المفتي أو نقلاً منه عن مجتهد بلا فرق بين
كون ذلك الحكم عزيمة أو رخصة فان الله تعالى كما يجب أن
تؤتي عزائه يجب ان تؤتي رخصه وكان صلى الله عليه وسلم
يجب من التكاليف ما كان أيسر على أمته يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر ما جعل عليكم في الدين من حرج ودين الله
يسر لا عسر فيه فيجوز للمفتي ان يفتي بالعزيمة والرخصة
والمكلف ان يعمل بكل منهما بل حقق بمض المحققين من

الاصوليين انه يجوز للعامي ان يتبع الرخص في المذاهب متى
 كان القصد مجرد التخفيف على نفسه ولم يكن القصد متابعة
 شهواته وهواه ولعل مراد السائل بالعزيمة القول الصحيح
 وبالرخصة القول الضعيف وقد علم الامر في ذلك والا فلا
 معنى لذكر ذلك في السؤال مع كون الحكم فيه على غاية
 من الوضوح

قال السائل اذا وجدنا حكماً مساطاً على خاص ووجدناه
 في جهة أخرى عاماً شاملاً لذلك الخاص وغيره فالفاعدة
 الاصولية تقتضي تخصيص الحكم بذلك الخاص دون غيره مما
 شمله العام كالمطلق والمقيد المرجو تطبيق ذلك بالمثال اذ بالمثال
 يتضح الحال

ونقول ان قول السائل فالفاعدة الاصولية تقتضي الح
 ليس على اطلاقه عند جميع الاصوليين فلذلك احتجنا في الجواب
 وبيان الامثلة الى ذكر ما يتعلق بتخصيص العام بالخاص وتقييد
 المطلق بالمقيد على وجه الاجمال بياناً للحقيقة فاعلم ان العام
 والخاص اما ان يكون ورودهما في حكم واحد بأن يكون الحكم
 الذي ورد فيه العام هو بعينه الحكم الذي ورد فيه الخاص

وفي هذه الحال لا تخصيص للعام بحكم الخاص لان الخاص قد نص على بعض أفراد العام بحكم العام فلا يخصه بل يؤكده في حكم ذلك البعض واما ان يكون العام وارداً بحكم والخاص وارداً بحكم آخر وفي هذه الحال اما ان يكون كل من العام والخاص ثابتين عندنا بطريق التواتر أو الشهرة أو بطريق الاحاد أو أحدهما بطريق التواتر أو الشهرة والآخر بطريق الاحاد فهذه أربعة أقسام وعلى كل واحد منها اما ان يتأخر العام عن الخاص أو يتقدم عنه أو يقارنه أو يجهل التاريخ وفي جميع هذه الاقسام يخص العام بحكم الخاص عند بعض الاصوليين وعليه الشافعية وفصل البعض الآخر وعليه الحنفية فقالوا ان كان العام والخاص متساويين بأن كان ثبوتهما بطريق التواتر أو الشهرة أو بطريق الاحاد وتعارضنا وتأخر العام عن الخاص كان العام ناسخاً للخاص فيعمل بالعام المتأخر مثال ذلك حديث العرينين الذين أباح لهم النبي صلى الله عليه وسلم شرب أبوال الابل فدل ذلك على طهارتها وحديث استنزهاوا من البول فان عامة عذاب القبر منه فان الحديث الاول خاص بابواب الابل وأفاد طهارتها والحديث الثاني عام يتناول أبوال

الابل وغيرها لان البول فيه اسم جنس محلى باللام فيستغرق
جميع أفرادها وقد أفاد نجاسة الجميع فتعارض الحديثان في
أبوال الابل والثاني متأخر بدليل اشتمال الاول على المثلة
المسوخة وهما متساويان ثبوتا فلذلك قال الحنفية ان الثاني
ناسخ للاول وجميع الابوال نجسة لافرق بين بول ما كول
للحم وبول ما كول غيره وقال غيرهم بطهارة بول ما كول
للحم ونجاسة بول غيره فخصصوا العام بالخاص وان كان
العام متأخراً وان تأخر الخاص عن العام وكانا متساويين
وتعارضاً كان الخاص ناسخاً لقدره من العام لحكم العام ولم
يكن مخصصاً له عند الحنفية وكان مخصصاً لا ناسخاً عند الفريق
الاول والفرق بين النسخ والتخصيص انا اذا قلنا بأن الخاص
ناسخ يقدره للعام كانت دلالة العام على الباقي دلالة قطعية
بحيث لا يجوز النسخ بعد ذلك والا بما يكون مساوياً للعام
كالناسخ الاول وان قلنا أن الخاص مخصص للعام لا ناسخ له
كانت دلالة العام على الباقي ظنية عند الفريقين فيجوز التخصيص
بعد ذلك بخبر الاحاد وبالقيااس اتفاقاً منهم وان كان العام متواتراً
او مشهوراً مثال ذلك قوله تعالى في سورة النساء وأحل لكم

ماوراء ذلكم وقوله تعالى في سورة البقرة ولا تنكحوا
 المشركات حتى يؤمن فإن الاول يقتضي حل ماوراء المحرمات
 المذكورة في الآية من قبل فيشمل الحل كل من عداهن
 فيدخل المشركات في المحلات بمقتضى النص الاول وأما
 الثاني فينقض حرمة المشركات فتعارض النصان في المشركات
 فالفرق الاول من الاصولين يقول ان الخاص مخصص للعام
 مطلقا فيكون نص التحريم الخاص مخصصا لنص الحل العام
 تقدم أو تأخر قارن أو جهل التاريخ والفرق الثاني يقول ان
 كان الخاص متأخرا كما في هذين النصين جعل الخاص ناسخا
 للعام بقدر حكم الخاص لا مخصصا له وانما قالوا بتأخر الخاص
 هنا لانه محرم للعام مبيح ولان الاجماع على حرمة نكاح
 المشركات وبها حكم الخاص وان كان العام والخاص متقارنين
 أو جهل تاريخهما كان الخاص مخصصا للعام اتفاقا سملا لجهالة
 التاريخ على المقارنة وتصير دلالة العام بعد ذلك على الباقي ظنية
 باتفاق الفريقين فيجوز ان يخص العام القطعي بعد ذلك بخاص
 ولو ظنيا كخبر الاحاد والقياس مثال ذلك قوله تعالى ولا تنكحوا
 المشركات حتى يؤمن وقوله في سورة المائدة والمحصنات

من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم فإن الاول على القول
بشمول الشركات للكتايبات عام يقتضي تحريم الجميع والثاني
خاص يقتضي حل الكتايبات فقد تعارض النصان وجهل
التاريخ فيجعل الثاني مخصصاً للاول وقال بعض العلماء ان الثاني
متأخر عن الاول ولا جهل في التاريخ وعلى هذا يكون الخاص
ناسخاً للعام عند الفريق الثاني لا مخصصاً ولا يجوز ان تكون
آية المائدة متقدمة على آية البقرة لان آية المائدة لو تقدمت
لكان القائل بعموم الشركات للكتايبات وان العام المتأخر
ناسخ قائلاً بحرمة المحصنات من أهل الكتاب ولا قائل بذلك
فدل هذا على أنها مقارنة أو متأخرة فدار الامر بين كونها
مخصصة أو ناسخة وهذا جميعه عند تساوي النصين كما قدمناه
واما ان كانا مختلفين بان كان احدهما ظني الثبوت والاخر قطعية
فقال الفريق الاول يجعل الخاص مخصصاً للعام مطلقاً على
أصلهم من ان دلالة العام على افراده ظنية عندهم وقال الفريق
الثاني لا تعارض بين النصين حيث لا عدم تساويهما فلا تخصيص
ولا نسخ مطلقاً بل يقدم العمل بالقطعي منهما على الظني وان
أمكن بعد ذلك العمل بالظني بقدره عمل به أيضاً والا فلا

مثال ذلك قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
 وحديث البراء بن عازب وأبي هريرة رضي الله عنهما أن النبي
 صلى الله عليه وسلم قال المسلم يذبح على اسم الله سمي أو لم
 يسم فإن نص القرآن يقتضي بعمومه حرمة متروك التسمية
 عمداً مطلقاً أهل به لغير الله أو لم يهل به لغيره سبحانه والحديث
 يقتضي حل متروك التسمية مطلقاً عمداً ونسياناً متى كان مسلماً
 لم يهل به لغير الله عز شأنه فتعارض النصان والآية قطعية
 والحديث خبر أحاد ظني فقال الفريق الأول تخص الآية
 بالحديث وإن كان ظني الثبوت ويحل متروك التسمية عمداً
 متى كان الذابح مسلماً لم يهل بذبيحته لغير الله تعالى وقال الفريق
 الثاني لا تعارض بين الآية والحديث لعدم التساوي بينهما
 حيث اختلفا بالقطعية والظنية ولم يمكن العمل بالحديث هنا
 أصلاً فتقدم الآية القطعية على الحديث الظني ويحرم متروك
 التسمية عمداً مطلقاً وتكون ذبيحته ميتة ومثال ذلك أيضاً قوله
 تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وقوله صلى الله عليه وسلم
 لا صلاة لمن لم يقرأ فاتحة الكتاب فإن الآية وهي قطعية
 أفادت جواز الصلاة بقراءة كل ما تيسر من القرآن سواء كان

فاتحة الكتاب أو غيرها والحديث أفاد أنه لا تجوز صلاة الا
 بقرأة فاتحة الكتاب وهو خبر أحاد ظني الثبوت فالفرق الاول
 جعلوا الحديث مخصصا للآية وقالوا بفرضية قرأة الفاتحة في
 كل صلاة والفرق الثاني لم يجعل الحديث مخصصا للآية ولا
 تناسخا لها وقال بفرضية قرأة ما تيسر من القرآن على وجه
 العموم ولم يقل بفرضية قرأة الفاتحة ولكن أمكن هنا العمل
 بهذا الحديث الصحيح مع عدم نسخ الآية وتخصيصها فقال
 ان قرأة الفاتحة واجبة فقط لا فرض فيائم المصلي بتركها ولا
 تفسد صلاته بذلك ولكن تجب اعاذتها وان سقط عنه الفرض
 بتلك الصلاة فيعاقب عندهم عقاب تارك الواجب لا عقاب
 تارك الفرض

وأما ورود المطلق مع المقيّد فعلى وجوه الاول ان يكون
 ورودهما في سبب حكم في حادثة واحدة أو في شرطه مثال
 ورودهما في سبب الحكم قوله عليه الصلاة والسلام في صدقة
 الفطر أدوا عن كل حر وعبد وقوله صلى الله عليه وسلم فيها
 أيضا أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين فالحديث الاول جعل
 الرأس مطلقا سببا والحديث الثاني جعل الرأس المسلم سببا

ومثال ورودهما في الشرط قوله تعالى فاحل لكم ماوراء ذلكم
وقوله تعالى فن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات
المؤمنات فما ملكت أيمانكم فالنص الاول أفاد حل الامة
مطلقا عن شرط عدم طول الحرة والنص الثاني أفاد حل
الامة مقيدا بشرط عدم طول الحرة الثاني أن يكون ورودهما
في حكم واحد في حادثة واحدة أثباتا مثال ذلك قوله تعالى في كفارة
اليمين فصيام ثلاثة أيام على القراءة المتواترة وقوله تعالى فيها
أيضا فصيام ثلاثة أيام متتابعات على قراءة ابن مسعود فالاية
على القراءة الاولى أفادت جواز التكفير بصيام الايام مطلقة عن
قيد التتابع وأفادت على القراءة الثانية جواز ذلك مقيدا به
والقراءة الثانية وان لم تكن قرآنا ولكنها حديث مشهور على
ما هو مبين في أصول الفقه فهما نصان * مطلق ومقيد وردا
في حكم واحد هو الصوم الواجب كفارة عن اليمين في حادثة
واحدة هي التكفير عنها الثالث أن يكون ورودهما في حكم
واحد في حادثة واحدة نفيلا لاثباتا كما لو قيل في كفارة
الظهار مثلا لا تمتق مدبرا لا تمتق مدبرا كافر الرابع أن
يكون ورودهما في حكمين في حادثة واحدة مثال ذلك تقييد

الصوم في كفارة الظهار بكونه قبل المسيس واطلاق اطعامها
عن ذلك الخامس أن يكون ورودها في حكمين في حادثتين
مثاله تقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل واطلاق الاطعام
في كفارة الظهار السادس أن يكون ورودها في حكم واحد
في حادثتين مثال ذلك اطلاق الرقبة عن قيد الايمان في كفارة
الظهار واليمين وتقييدها بذلك في كفارة القتل فهذه ستة أقسام
قد اتفق الاصوليون على انه لا حمل في القسم الثالث والرابع
والخامس لعدم المنافاة في الجمع بينهما الا انه قد ذكر بعض
أصحاب الشافعي الحمل في القسم الرابع واتفق أصحاب أبي
حنيفة وأصحاب الشافعي على وجوب حمل المطلق على المقيد
في القسم الثاني الا أن أصحاب الشافعي قالوا بوجوب الحمل
مطلقاً تساوا النضان في الثبوت أو لم يتساويا وأصحاب أبي
حنيفة شرطوا تساوي النصين حتى يتحقق بينهما المعارضة فيجمع
بينهما بحمل المطلق على المقيد فان تفاوتا ثبوتا وجب العمل
بالا قوى منهما واختلفوا في القسم الاول والاخير فعند بعض
أصحاب أبي حنيفة وجميع أصحاب الشافعي الحمل واجب في
القسم الاول من غير حاجة الى قياس ونحوه وعند عامة أصحاب

أبي حنيفة لأجل في هذا القسم أصلاً لا بطريق القياس ولا
 بغيره واتفق أصحاب أبي حنيفة في القسم الأخير على أنه لا
 يحمل المطلق على المقيد فيه وعند أصحاب الشافعي يجب الحمل
 فيه ليكنهم بعد ذلك اختلفوا فقال بعضهم يحمل المطلق على
 المقيد بموجب اللغة من غير نظر إلى قياس وجعلوه من باب
 المحذوف الذي يسبق الفهم إلى معناه كقوله تعالى والذاكرين
 الله كثيراً والذاكرات أي الذاكرات الله كثيراً فحذف من
 أحدهما اعتماداً على ذكره في الآخر وقال أهل التحقيق منهم
 يحمل المطلق على المقيد بطريق القياس المستجمع لشرائطه وهذا
 هو الصحيح عندهم هذا حاصل ما ذكر في عامة كتب أصحاب
 أبي حنيفة والشافعي رضي الله عنهما وقد اشتمل ما ذكرته على
 ما فيه الكفاية من الأمثلة التي بها يتضح الحال وتكفي في الجواب
 عن السؤال ومن أراد المزيد فعليه بمطولات كتب الأصول
 كالتحرير وكشف البزدوي

قال السائل بم عرف النبي صل الله عليه وسلم أنه نبي
 أعلم أو بحس أو وجدان وقد جزمنا أنه يتيقن ذلك بما بينه
 القاضي عياض في الشفاء إلا أن العقل أراد أن يعرف سبيل

ذلك ولا شك أن علمه واجب وهو أصل لما أنبني عليه

ونقول ان النبي صلى الله عليه وسلم يعلم انه نبي بعلم
 ضروري يخلقه الله فيه كما يخلق فيه علما ضروريا بان الذي جاءه
 بالوحي من قبل ربه هو الملك وان كان مصورا بصورة رجل
 كصورة دحية الكلبي ويكفي المكلف ان يجزم بان النبي متيقن
 ذلك كله ولا يجب عليه أن يعرف الطريق الذي به علم النبي انه
 نبي ولا يلزمه البحث عن طريقه وان كان في الواقع وتقس
 الامر ان النبي يعلم ماذا كر بعلم ضروري كما قلنا أولا

قال السائل جواب ابى مسلم لما قال له رجل كم سنك فقال له
 ثلاث وستون سنة ثم مكث الرجل احدى وعشرين سنة فقال
 له كم سنك فقال له أبو مسلم قوله الاول ثم قال له لو كنت
 تعيش مثل ذلك ايضاً ما قلت لك الا هذا هل لهذا الكلام محل
 صحيح ام لا

ونقول أبو مسلم على ما في تذكرة الحفاظ هو الفقيه
 العابد ربحانة الشام القاه الاسود العنسي في النار فنجاً منها ذكر
 ذلك شرحبيل بن أبي مسلم هاجر في خلافة ابى بكر وروي
 عن عمر ومعاذ وأبي عبيدة والكبار حدث عنه أبو إدريس

الخولاني وأبو العاليه الرياحي وجبير بن تقيرو عطاء وأبو قلابه
 وطائفة وثقة ابن معين وغيره وله مناقب وكرامات وكان يقال
 له هو حكيم هذه الامة رحمه الله اه وروي الحافظ أبو نعيم
 في الحلية والحافظ ابن عساكر والامام ابن الزمكاني والحافظ
 ابن كثير وغيرهم عن اسماعيل بن عياش حدثني شرحبيل بن
 أبي مسلم الخولاني رضي الله عنه ان الاسود العنسي تنبأ باليمن
 فارسل الى أبي مسلم الخولاني فأتى به فلما جاءه قال اتشهد اني
 رسول الله قال ما أسمع قال اتشهد أن محمداً رسول الله قال
 نعم قال اتشهد اني رسول الله قال ما أسمع قال اتشهد أن محمداً
 رسول الله قال نعم فردد ذلك عليه مراراً وهو يجيب بما ذكر ثم
 أمير بنار عظيمة فاججت والقي فيها فلم تضره فقليل للاسود انه
 من بلادك والا أفسد عليك من أتبعك فامر به بالخروج من
 بلاده فارتحل ابو مسلم فأتى المدينة وقد قبض رسول الله صلى
 الله عليه وسلم فأناخ أبو مسلم راحلته ثم دخل المسجد وقام يصلي
 الى سارية فيصر به عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال ممن
 الرجل فقال من أهل اليمن فقال ما فعل الذي أحرقه الكذاب
 بالشار فقال ذاك عبد الله بن ثوب فقال انشدك الله أنت هو

قال اللهم نعم فاعتنقه ثم بكى وذهب به حتى أجلسه بينه وبين
أبي بكر الصديق رضي الله تبارك وتعالى عنه وقال الحمد لله الذي
لم يميتني حتى أراني في أمة محمد صلى الله عليه وسلم من فعل به كما
فعل بآبراهيم خليل الرحمن عليه وعلى نبينا وبقية الأنبياء والمرسلين
أفضل الصلاة وأتم التسليم وعلى الصحابة والقراة والتابعين
إلى يوم الدين اه ومتى تحققت من مرتبه أبي مسلم هذا تحققت
أنه إذا صحت عنه المقالة التي نسبها إليه السائل فلا بد أن يكون
لها محل صحيح فنقول إن أبا مسلم رضي الله عنه قصد الأخبار
بذلك كناية عن كونه من أمة محمد صلى الله عليه وسلم وأنه
لا يليق أن ينسب إليه أحد أو ينسب هو إلى نفسه شيئاً على
خلاف ما هو منسوب لرسول الله صلى الله عليه وسلم فهو
رضي الله عنه يشير إلى قوله صلى الله عليه وسلم أعمار أمتي ما
بين الستين والسبعين وإلى أن عمره صلى الله عليه وسلم ثلاث
وستون سنة فكان بقوله ثلاث وستون سنة وبقوله لو كنت
أعيش مثل ذلك أيضاً ما قلت لك إلا هذا عما ذكرناه والله أعلم
قال السائل جماعة اشتركوا في خضارة زيتون وبعده
سلته ناب البعض قفيز والآخر قفيزان والآخر فوق ذلك

كل على قدر حصته وبعد ان نشروه جاءت سحابة وانهاالت
 السماء بمنزها واحتمل السيل الجبوب واخيرا حملوا مابقى من
 ذلك وعصروه زيتا فما العمل في قسمته بعد اختلاطه ببعضه
 جوابكم الشافي وتحرز لنا ماللسادة المالكية في ذلك

ونقول ان الزيتون من المثليات لانه من المعدودات
 المتقاربة التي لا تتميز أحادها عند الاختلاط وقد اختلط في
 هذه الحادثة بلا صنع من أحد ولا تعد بل كانت اختلاطه
 بواسطة السيل فصار مشتركا بين هولا الجماعة على الشيوع
 بينهم كل على قدر نصيبه فاذا ضاع منه شيء بواسطة السيل
 يضيع على الجميع بنسبة الانصبا والباقي بعد ذلك يبقى مشتركا
 بينهم بهذه النسبة فاذا عصروه زيتا كان الزيت الخارج منه
 مشتركا أيضا بينهم بنسبة الانصبا فيقسم بينهم الزيت على هذه
 النسبة وهذا هو الحكم على مذهب الحنفية وقد سألنا اكابر
 علماء المالكية والشافعية بالازهر فاجابونا بما يوافق ذلك ايضا

قال السائل قوله صلى الله عليه وسلم في حديث النوافل
 بالليل حتى خشيت أن تفرض عليكم أو كما قال صلى الله عليه
 وسلم وقد استشكاه بعض المعاصرين بما ورد في حديث الصلاة

الواقعة في قصة الاسراء وهو قول الله تعالى بعد المراجعة هي
 خمس وهي خمسون لا يبدل القول لدى فكيف يخاف صلى الله
 عليه وسلم الزيادة مع قول الله لا يبدل القول لدى
 ونقول ان الظاهر من سوق روايات حديث ليلة الاسراء
 ان المراد من قوله تعالى لا يبدل القول لدى اني لا اتقص
 القريضة عن هذا المدد فلا ينافي انه يزيد بها بعد ذلك الا ترى
 الى ما جاء في ذلك الحديث من قول موسى عليه السلام لنبينا
 صلى الله عليه وسلم امرت في آخر الامر بما امرت فقال له صلى الله
 عليه وسلم امرت بخمس صلوات كل يوم فقال موسى عليه
 الصلاة والسلام ان امتلك لا نستطيع خمس صلوات كل يوم
 واني جربت الناس قبلك وعالجت بني اسرائيل أشد المعالجة
 فارجع الي ربك فسله التخفيف فقال نبينا صلى الله عليه وسلم
 سألت ربي حتى استحييت ولكني ارض واسلم ومن قوله صلى
 الله عليه وسلم فلما جاوزت ناداني مناد أمضيت فريضتي وخففت
 عن عبادي فكان المقصود من المراجعة طلب التخفيف ونقص
 المقدار عن الخمس فيكون القصد من قوله تعالى لا يبدل القول
 لدى ان القريضة لا تنقص عن خمس في الفعل وخمسين في

الاجر ولذلك قال ابو حنيفة رضي الله عنه بفرضية صلاة الوتر عملاً لا اعتقاداً بقوله صلى الله عليه وسلم ان الله زادكم صلاة الا وهي صلاة الوتر

وأيضاً ان المحفوظ أن قوله عليه الصلاة والسلام خشيت أن تفرض عليكم كان في نوافل الليل في شهر رمضان وذلك في كل سنة مرة وحديث الاسراف في صلوات كل يوم فعلى فرض ان المراد بقوله لا يبدل القول لدي ان الفريضة لا تزيد ولا تنقص لا يكون بين الحديثين منافاة لان زيادة صلوات في سنة مرة لا تنافي عدمها في صلوات كل يوم

وأيضاً ليس المراد من قوله لا يبدل القول لدي الاخبار بانه لا يقع تبديل في هذا الحكم أو في غيره من الاحكام أصلاً بل القصد منه تأكيد الافتراض وان الصلاة لا بد منها ولا تسقط بحال فلا ينافي الزيادة فيها أو النقص منها بعد ذلك خصوصاً وان تأكيد الحكم وتأنيده لا يمنع نسخه كما هو مقرر في أصول الفقه ألا ترى الى ما ثبت عن عائشة رضي الله عنها ان الصلاة فرضت أولاً ركعتين فزيدت في الحضر واقرت في السفر واذا جازت الزيادة في عدد الركعات ولم يمنع منها

ذلك القول جازت في عدد الصلوات ولا يمنع منها ذلك القول
فسقط الاشكال على كل حال

قال السائل مانقله الشيخ في صفراه عند ماتكم على
الهيكله حيث قال مانصه وعن بعض الصحابه رضي الله عنهم
من قال لا اله الا الله خالصا من قلبه ومدها بالتعظيم غفر له
اربعة آلاف ذنب من الكبائر الخ هل هو الاعين في معتقد
اهل السنة من ان الكبائر لا يكفرها الا التوبة أو يعني غفرانها
على سبيل الفضل من الله ان شاء وذلك وارد في كل مرتكب
الكبيرة وانه في المشيئة ان شاء وان شاء فلا خصوصية اذا
وكون الشيخ سلم الاثر ولم يتعقبه دليل صحة روايته كيف وهو
المشمر ساعده للتقير عن مثل هذا

ونقول قال الله تعالى فالذين هاجروا وأخرجوا من
ديارهم وأوذوا في سبيلي وقتلوا وقتلوا لا كفرن عنهم سيئاتهم
وقال تعالى ان تجتنبوا كبائر ما نهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
وقال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقال الله تعالى يا أيها
الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم أن يكفر
عنكم سيئاتكم وقال صلى الله عليه وسلم اتبع السيئة الحسنة

تتمحها وقد جاء أيضا في بعض الأحاديث الصحيحة غفران
الذنوب بقيام رمضان احتسابا وفي بعضها بقيام ليلة القدر
احتسابا وفي بعضها غفران الخطايا بالوضوء وفي بعضها ان صوم
يوم عرفه كفارة سنتين وصوم عاشورا كفارة سنة ونحو ذلك
من الاخبار كثير وقد اتفقوا على أن التوبة من جميع المعاصي
صغيرة كانت أو كبيرة واجبة على الفور وقد اتفقوا أيضا على
قبول التوبة متى وقعت مستوفية لشروطها وانها تسكف
السيئات كبيرة كانت أو صغيرة وانما الخلاف في انه تصح
التوبة عن المعاصي اجمالا من غير تعيين الذنب المتوب عنه ولو
لم يشق عليه تعيينه أم لا فالجمهور على انها تصح وخالف بعض
المالكية فقال انما تصح اجمالا فيما علم اجمالا واما ما علم تفصيلا
فلا بد من التوبة منه تفصيلا وكذلك الخلاف في وجوب
التوبة على المعاصي فقال اهل السنة بالسمع وقال المعتزلة بالعقل
وفي وجوب قبولها على الله تعالى عن ذلك بعد استجماع شروطها
وعدم وجوبه فقال اهل السنة لا يجب قبولها على الله تعالى
وقالت المعتزلة يجب عليه سبحانه قبولها عقلا وقال امام الحرمين
يجب قبولها سمعا ووعدا لكن بدليل ظني اذ لم يثبت في ذلك

نص قاطع لا يقبل التأويل وقال ابو الحسن الاشعري بل بدليل
قطعي ومحل النزاع بين الاشعري وغيره فيما عدا توبة الكافر
أما هي فالاجماع على انها مقبولة قطعاً بالسمع لوجود النص
المواتر بذلك كقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم
ما قد سلف بخلاف ما جاء في توبة غيره فانه ظاهر فقط وليس
بنص قاطع في غفران ذنوب المسلم بالتوبة كقوله تعالى قل
يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله الآية
وأما حديث التوبة يجب ما قبلها فليس بمتواتر ولانه اذا قطع
بقبول توبة الكافر كان ذلك فتحاً لباب الايمان وسوقاً اليه
واذا لم يقطع بتوبة المؤمن كان ذلك سداً لباب العصيان ومنعاً
منه وهذا وما قبله ذكرهما القاضي لما قيل له ان الدلائل مع
الشيخ ابي الحسن وقال ابن عطية ان جمهور أهل السنة على
قول القاضي والدليل على ذلك دعاء كل أحد من التائبين
بقبول توبته ولو كان مقطوعاً به لما كان للدعاء معنى ولا يخفى
ان كل ذلك لا يعادل الدلائل القرآنية والحديثية التي تدل دلالة
قاطعة على وعد الله تعالى عباده التائبين بقبول التوبة منهم وانه
لا يخلف وعده فالحق ما قال الاشعري ودعاء كل أحد من التائبين

بقبول توبته لعدم الجزم باستجاءها. شروطها أو لعدم وجوب
 قبولها عقلا وسيأتي لهذا بقية فانتظر وقد اختلف العلماء في
 تكفير السيئات بالقربات فقتل ابن عبد البر عن العلماء ان
 الصغائر هي التي تكفرها القربات دون الكبائر لكن بشرط
 اجتناب الكبائر كما حكاه ابن عطية عن جمهور أهل السنة واستدلوا
 على ذلك بما في الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم الصلوات
 الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات
 لما بينهما ما اجتنبت الكبائر وحملوا السيئات في الآيات ماعدا
 آية التوبة والخطايا والذنوب في الاحاديث على الصغائر فقط
 وقالوا انما لم نحملها على ما يعم الكبائر لوجوه الاول ان الكبائر
 لا تكفرها الا التوبة ولا تكفرها القربات أصلا للاجماع
 على ان التوبة فرض على الخاص والعام لقوله تعالى وتوبوا الى
 الله جميعا أيها المؤمنون ويلزم من تكفير الكبائر بغير التوبة
 بطلان فرضيتها وهو خلاف النص الوجه الثاني ان الكبائر
 تشمل حقوق العباد والاجماع على ان القربات لا تكفرها وانما
 تكفرها التوبة بشروطها المعلومة المعتبرة الوجه الثالث اننا
 لو قلنا ان القربات تكفر السيئات سواء كانت من الكبائر أو

الصغائر يلزم عليه الفساد وهو عدم خوف الميعاد الوجه الرابع
 ان سبب نزول قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يرشد
 الى تخصيص الحسنة بالتوبة والسيئة بالصغيرة فقد روي الشيخان
 عن ابن مسعود ان رجلاً أصاب من امرأة قبله ثم أتى النبي
 صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فسكت النبي صلى الله عليه
 وسلم حتى نزلت الآية فدعاه فقرأها عليه فقال رجل هذه له
 خاصة يا رسول الله فقال بل للناس عامة ووجه الارشاد الى
 تخصيص الحسنة فيها بالتوبة هو انه جاء ثابثاً وليس في الحديث
 ما يدل على انه صدر منه حسنة أخرى ووجه الارشاد الى
 تخصيص السيئة بالصغيرة ان ما وقع منه كان كذلك لان تقبيل
 الاجنبية من الصغائر كما صرحوا به

وقد اعترضوا على هذه الوجوه أما على الوجه الاول
 فبان لانسلم انه يلزم من تكفير الكبائر بغير التوبة بطلان
 فرضيتها لان ترك التوبة حينئذ يكون من الذنوب المتجددة
 بعد التكفير السابق بالقربة الا ترى ان التوبة من الصغائر
 واجبة على ما نقل عن الاشعري وحكي امام الحرمين وتلميذه
 الانصاري الاجماع عليه ومع ذلك فجميع الصغائر مكفرة بنص

الشارح وان لم يتب فالتحقيق أن التوبة واجبة في نفسها على الفور
 ومن اخرها تكرر عصيانه بتكرر الازمنة كما صرح به الشيخ
 عز الدين بن عبد السلام ولا يلزم من تكفير الله ذنوب عبد
 سقوط التكليف بالتوبة التي كلف بها مستمرا وقد يجاب عن
 هذا بان حكاية الاجماع على خصوص وجوب التوبة
 من الصغار غير مسلم فقد قيل ان الواجب اما الايمان
 بالتوبة أو بمكفر المعصية من الحسنة نعم الاصح وجوبها مطلقا
 وبان المصريح به في شرح الجوهره ان التماسا على الذنب
 بتأخير التوبة منه معصية واحدة ما لم يعتقد معاوذه وصرحت
 المعتزلة بانها واجبة على الفور حتى يلزم بتأخيرها ساعه اثم آخر
 تجب التوبة عنه وساعتين اثمان وهلم جرا فالقول بتكرير
 العصيان على من اخرها بتكرير الازمنة قول المعتزلة لا قول
 أهل السنة على هذا وقال المازري اتفقوا على ان التوبة من
 جميع المعاصي واجبة وانها واجبة على الفور ولا يجوز تأخيرها
 سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة اه فانت ترى ان مقتضى
 عبارة المازري الوجوب على الفور مطلقا لكن حكاية الاتفاق
 على وجوب الفور بالنظر الى الصغيرة غير مسلمة فان قول

اللقائي في جوهرة التوحيد

ثم الذنوب عندنا قسمان * صغيرة كبيرة فالثاني

منه المتاب واجب في الحال

يقتضى ان وجوب الفور خاص بالكبيرة دون الصغيرة
وبعد هذا كلام المازري يحتمل تكرار العصيان بالتأخير كما يقول
المعتزلة كما يحتمل ان التماذي على الذنب معصية واحدة ما لم يعتقد
معاودته كما نسبته شارح الجوهرة لاهل السنة فدعوى ان
التوبة واجبة بنفسها على الفور مطلقا وان من اخرها تكرر
عصيانه بتكرير الازمنه غير متفق عليها فللفريق الآخر ان
لا يسلمها على انه يمكن ان يحمل وجوب التوبة من الصغيرة على
ما اذا لم تكفر بالقربة فيكون الواجب احدها في الصغيرة دون
الكبيرة فانها يتعين فيها التوبة لعدم حكاية خلاف في وجوبها
منها عينا وما ذاك الا لانها لا يكفرها الا التوبة منها وسيأتي
لهذا زيادة ايضاح . وأما على الوجه الثاني فبان حقوق المباد
مستثناة من الكبائر التي تكفرها القربات بالاجماع الذي ذكرتموه
وذلك لا ينافي ان غيرها من الكبائر تكفره القربات أيضا
فلا يتم ما ادعيتهم من ان شيئا من الكبائر لا تكفره القربات

وأما على الوجه الثالث فبان لا يلزم من عموم التكفير عدم خوف الميعاد حتى يلزم الفساد كما زعمتم الا لو قلنا ان التكفير واجب على الله تعالى ولو لم يلزم ذلك على القول بعموم التكفير بالقربات للزم مثله بالنسبة الى التكفير بالتوبة فانها باتفاق تكفر الصغائر والكبائر ولا يلزم من عموم تكفيرها عدم الخوف من الميعاد ولزوم الفساد وقد تقدم الخلاف في القطع بقبول توبة العاصي وان مختار امام الحرمين ان القبول ظني وادعى النووي انه الاصح وان قال الامام في شرح البرهان الصحيح عندي القطع بالتكفير وقد وفق الحليني بان عدم القطع عقلي بمعنى انه لا يجب على الله عقلا قبولها والقطع نقلي بمعنى ان الله لما أخبر عن نفسه سبحانه أنه يقبل التوبة من عباده ولم يجز ان يخلف وعده علمنا انه سبحانه من فضله لا يرد التوبة الصحيحة وهذا بالحقيقة ميل من الحليني الى مذهب الاشعري وتأويل لمختار امام الحرمين وعلى كل حال قوله تعالى يغفر لمن يشاء ويمدب من يشاء وغيرها من الآيات والاحاديث فيها دلالة على ان العقاب على الكبيره بعد التوبة وعلى الصغائر بعد التكفير جائز الوقوع عقلا كما صرح به النسفي وصدر الشريعة وغيرها فهذا

هو الذي يجعل العباد يخافون الميعاد ولا يأمن مكر الله الا
 القوم الخاسرون وأما على الوجه الرابع فبيان المصرح به في
 الاصول ان العبرة في النصوص الشرعية لعموم اللفظ لا لخصوص
 سبب الورود لان سبب الورود قد يكون جزئيا من جزئيات
 النص الوارد كما هنا على انه جاء في بعض طرق الخبر الوارد
 في سبب النزول ان أبا اليسر من الانصار قبل امرأة ثم ندم
 فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبره بما فعل فقال عليه
 الصلاة والسلام انتظر أمر ربي فلما صلى صلاة قال صلى الله
 عليه وسلم اذهب بها فانها كفارة لما عملت فهذا يدل على ان
 المكفر هي الصلاة التي صلاها أبو اليسر وانها داخله في الحسنات
 التي تذهب السيئات

هذا وقد اختلف القائلون بتكفير الصغائر فقط بالقربات
 هل هو مشروط باجتناب الكبائر فقال الجمهور هو مشروط
 كما سبق وقال غيرهم ليس بمشروط استدل الجمهور بان ظاهر
 قوله صلى الله عليه وسلم ما جتنب الكبائر يفيد الاشتراط
 كما يقتضيه اذا اجتنبت الكبائر الآتي في بعض الروايات ولا
 يخفى انه استدلال بمفهوم المخالفة للشرط وفيه خلاف يأتي

الكلام فيه وقال الآخرون الشرط في الحديث بمعنى الاستثنا
 والتقدير مكفرات لما بينها الا الكبائر قال المحب الطبري في
 أحكامه وهو الاظهر اه ولا يخطر على بالك انه على هذا
 الاخير يكون الحديث دليلا على عدم تكفير الكبائر بالقربات
 لان الحديث أولا ورد في خاص ولا يلزم من ان هذه القربات
 الخاصة لا تكفر الكبائر ان ما عداها كذلك والقياس لا مدخل
 له هنا ثانيا انه استدلال بمفهوم الاستثنا وهو غير متفق على
 حجيته ثالثا ان ككون الشرط بمعنى الاستثنا ليس بقطعي وقد
 صرح النووي بان القربات لا تكفر الكبائر ولكن تخففها ان
 لم تكن صفائر

وقال ابن الصلاح في فتاويه قد يكفر بعض القربات
 كالصلاة مثلا بعض الكبائر اذا لم يكن صغيرة وقال بعضهم
 ان القربة تمحو الخطيئة مطلقا سواء كانت كبيرة أو صغيرة واليه
 ذهب صاحب الذخائر واستدلوا على ذلك بظاهر قوله تعالى
 ان الحسنات يذهبن السيئات وقوله عليه الصلاة والسلام أتبع
 السيئة الحسنة تمحها وبما صح في عدة أخبار من فعل كذا غفر
 له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وفي بعضها خرج من ذنوبه

كيوم ولدته أمه ومتى حملت الحسنات في الآية والحسنة في
 الحديث على الاستغراق فالمناسب حمل السيئات عليه وبالجملة
 فكل من الآية والحديث عام والتخصيص خلاف الظاهر
 ولا دليل عليه وفضل الله واسع وإلى هذا القول مال ابن المنذر
 وحكاه ابن عبد البر عن بعض معاصريه قال الألوسي وعنى
 به فيما قيل أبا محمد المحدث لكن رد عليه فقال بعضهم يقول إن
 الكبائر والصغائر يكفرها (الطهارة والصلاة لظاهر الأحاديث)
 وهو جهل بين وموافقة للمرجعية في قولهم ولو كان كما زعم لم
 يكن للأمر بالتوبة معنى وقد أجمع المسلمون على أنها فرض
 وقد صح أيضاً من حديث أبي هريرة رضي الله عنه الصلوات
 منكورات لما بينهن ما اجتنبت الكبائر اه وفيه ان دعوى
 ان ذلك جهل لا تخلو عن افراط اذ الفرق بين القول بعموم
 التكفير ومذهب المرجئة في غاية الوضوح ولو صح ان ذلك
 ذهاب الى قولهم للزم مثله بالنسبة الى التوبة فانه يسلم انها
 تكفر الصغائر والكبائر وهي من جملة اعمال العبد فكما جاز ان
 يجعل الله سبحانه هذا العمل سبباً لتكفير الجميع يجوز ان يجعل
 غيره من الاعمال كذلك وقوله لو كان كما زعم الخ مردود لانه

لا يلزم من تكفير الذنوب الحاصلة عدم الامر بالتوبة وكونها
فرضا اذ تركها من الذنوب المتجددة التي لا يشملها التكفير
السابق بفعل الوضوء مثلا الا ترى ان التوبة من الصغائر
واجبة على ما نقل عن الاشعري وحكي ام الجرمين وتلميذة
الانصاري الاجماع عليه ومع ذلك فجميع الصغائر مكفرة بنص
الشارع وان لم يثبت على ما سمعت من خلاف وتحقيق ذلك
ان التوبة واجبة في نفسها على الفور ومن اخرها تكرر عصيانه
يتكرر الازمنة كما صرح به الشيخ عز الدين بن عبد السلام
ولا يلزم من تكفير الله تعالى ذنوب عبده سقوط التكليف بالتوبة
التي كلف بها تكليفا مستمرا وقريب من هذا ارتفاع الأثم عن
النائم اذا اخرج الصلاة عن وقتها مع الامر بقضائها وما ورد
من حديث أبي هريرة انما ورد في أمر خاص فلا يتعداه اذ
الاصل بقاء ما عداه على العموم وهذا مما لا مجال للقياس فيه
حتى يخص بالقياس على ذلك فلا يليق نسبة ذلك القائل الى
الجهل والرجا في الله تعالى شأنه قوي كذا قيل اه وأقول ان
المسئلة سمعية محضة لا مدخل للعقل فيها بالكلية والنصوص
الواردة في ذلك متعارضة متكافئة ومنها ما يقتضي عموم التكفير

ومنها ما يقتضى تخصيصه بالصغائر ولكن الاجماع على فرضية
التوبة من الكبائر يدل على التخصيص والقول بان التوبة
من جملة اعمال العبد فكما جاز ان يجعل الله سبحانه هذا العمل
سببا لتكفير الجميع يجوز ان يجعل غيره من الاعمال كذلك
مردود على قائله لانه ان اراد الجواز العقلي فسلم وليس الكلام
فيه وان اراد الوقوع السمي فبو يتوقف على قيام الدليل على
انه سبحانه كما جعل التوبة سببا لتكفير الجميع جعل غيرها من
الاعمال سببا لذلك ولم يقم دليل على ذلك ومجرد دعوى
ان غير التوبة مثل التوبة في عموم التكفير هو موضع
النزاع والقول بان لا يلزم من تكفير الذنوب الحاصلة عدم
الامر بالتوبة الخ قد علمت مما قدمنا انه غير متفق عليه وان
منهم من قال ان التماذي على الذنب بتأخير التوبة منه معصية
واحدة ما لم يعتقد معاودته ولا يقال انه تماذي على الذنب مع
القول بتكفيره وسقوطه بالفرض فان التماذي عليه يقتضى بقاءه
وذلك يقتضى انه اذا لم يتب فالذنب باق ويعد تماذيا عليه
وما استظهر به من قوله الا ترى ان التوبة من الصغائر واجبة
الخ قد علمت ما فيه وان المسئلة خلافه وان منهم من قال في

الصغائر ان الواجب اما التوبة وأما ما يكفرها من القربات ولم
 ينقل ان أحدا قال مثل ذلك في الكبائر بل الذي نقل هو
 الاجماع على وجوب التوبة منها فما ذاك الا لانها لا يكفرها الا
 التوبة على ان قوله على ان الصغائر مكفرة بالنص وان لم يثبت
 وان كان مسلما لكن لا يدل على ان أحدا قال بوجوب التوبة بعد
 تكفير الصغيرة بغيرها وكذا القول بانه لا يلزم من تكفير ذنوب
 عبد سقوط التكليف بالتوبة الخ قول ساقط لان المعصية صغيرة
 كانت أو كبيرة هي التي أوجبت التوبة وهي السبب في ذلك
 وليس لا يجابها والامر بها سبب سواها ولفظ التوبة يشعر
 بذلك فالأمور بها في الآية انما هم المذنبون الا ترى انه لو تاب
 العاصي من المعصية وسقطت معصيته بالتوبة لا تجب عليه التوبة
 منها مرة أخرى فلو قلنا بسقوط الكبائر وتكفيرها بغير التوبة
 لم يكن للامر بها بعد ذلك معنى كما قال ابن عبد البر لانها انما
 أمر بها وفرضت لمحو الذنب وتكفيره ومع القول بتكفير
 الكبيرة بالقربات لم يبق ذنب بعد فعل القربة حتى يؤمر بالتوبة
 وتفترض لمحوه وتكفيره ومن تأمل قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
 توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم

وكيف رتب رجاء التكفير على الامر بالتوبة لا يابني قبول ما قلناه
 هذا ولو قلنا ان كانت الحسنة توبة صحيحة من جميع
 الذنوب مستجمة للشروط أو قرينة أخرى لمكنها اشتملت على
 توبة صحيحة كذلك كانت الحسنة مكفرة لجميع المعاصي كبيرة
 كانت أو صغيرة لانها أما توبه صريحه وأما توبة معنى وعلى
 ذلك يحمل قول من قال بعموم التكفير بالقربات وان مراده
 القربات التي هي توبة من الذنوب أو متضمنة للتوبة منها وان
 لم تكن الحسنة والقربة توبة ولا مشتملة على توبة كانت مكفرة
 للصغائر فقط وعلى ذلك يحمل قول من قال بعدم عموم التكفير
 وان الكبائر لا تكفرها الا التوبة وان مراده بالقربات التي
 لا تكفر الكبائر القربات التي لا تكون توبة من المعاصي ولا
 مشتملة على توبة منها اكان ذلك توفيقا حسنا بين القولين
 وبه يرتفع الخلاف ويحل الوفاق محل الشقاق فليكن التوفيق
 بتوفيق الله تعالى

وقالت المعتزلة ان الصغائر تقع مكفرة بمجرد اجتناب
 الكبائر ولا دخل للقربات في تكفير الصغائر أيضاً واستدلوا
 عليه بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما نهون عنه نكفر عنكم

سيئاتكم وأقول لادليل في الآية على ما زعموا لاننا أما ان
 نقول بحجية مفهوم المخالفة للشرط أولا نقول بحجيته أما على
 القول بحجيته فالمعنى ان اجتنبتكم الكبائر فكفر سيئاتكم وان
 لم تجتنبوا لانكفروها فيدل المفهوم على ما زعموا لكن قد عارض
 ذلك المفهوم منطوق العام في قوله تعالى ان الحسنات يذهبن
 السيئات وفي قوله عليه الصلاة والسلام أتبع السيئة الحسنة
 تمحها وقد علمت ان العبارة لعموم اللفظ لا الخصوص السبب
 واجتناب الكبائر انما يكفر السيئات باعتبار كونه حسنة وقربة
 لما صرحوا به انه انما يكفرها اذا كان مع القدرة والارادة
 وكف النفس ومرادهم بالارادة الميل لا التصميم والعزم الذي
 يستعقب الفعل وقد عارضه أيضاً الاحاديث الكثيرة التي دلت
 على تكفير الصغائر بالقربات والمنطوق حجة اتفاقا والمفهوم في
 حجيته خلاف فيقدم عليه المنطوق وأما على القول بعدم حجية
 مفهوم المخالفة فالامر ظاهر وتكون الآية ساكتة عما عدا
 اجتناب الكبائر من القربات وقد نطق غيرها من النصوص
 بان غير الاجتناب من القربات يكفر كالاجتناب فيخلص
 المنطوق عن المعارض بالسكينة

بقي هنا أشكال وهو أنه إذا كان كل واحد من المكفرات
مكفراً للصغائر فقط أولها ولا كباير وحصل التكفير باحدها
فما فائدة الباقي وأجيب عن ذلك بأن المراد أن كل واحدة من
هذه المكفرات صالحة للتكفير فإن صادفها شيء من الذنوب
كفرته وإن لم يصادفها شيء منها كانت حسنة لفاعلها يرفع
بها درجة

ومتى علمت مما أوضحنا أن من أهل السنة من قال بعموم
تكفير القربات للصغائر والكباير علمت أن ما نقله الشيخ في
صغرائه عن بعض الصحابة رضي الله عنهم هو مذهب ذلك
البعض وقوله أربعة آلاف ذنب من الكباير قصد به المبالغة في
الكثرة لا خصوص ذلك العدد ونقل الشيخ لهذا عن بعض
الاصحاب وسكوته عليه ربنا يكون ميلا منه إلى مذهب من
يقول من أهل السنة بعموم التكفير

ومتى علمت أيضاً مما أوضحنا أن قبول التوبة عند أهل
السنة ليس واجبا على الله تعالى عقلاً كما أنه لا يجب عليه عندهم
إثابة الطائع ولا تمذيب العاصي بل الثواب بفضله والعقاب بعذله
يفعل ما يشاء ويحكم سبحانه لا بمعقب لحكمه ولا راد لقضائه

علمت ان كلا من المطيع والمعاصي بعد التوبة والتكفير وقبل ذلك جميعا تحت مشيئة الله سبحانه وكونهم جميعا تحت مشيئته يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء لا ينافي النص والاخبار منه تعالى في كتابه أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم بان القربات تكفر الذنوب وان التوبة تمحو السيئات فضلا منه وكرما والتنصيص على بعض القربات في بعض الاحاديث والآثار كالذي نقله الشيخ في ضغراه لا يقتضي الخصوصية بل ذلك لبيان ان ما نص عليه من جملة المكفرات والنص على شيء لا ينفي الحكم عما عداه وبذلك سقط السؤال وزال الاشكال قال السائل ما معنى قوله صلى الله عليه وسلم سبعة عشر نوعا من الخلق السموات السبع والارضون السبع وما بينهما عالم واحد من ذلك

ونقول قد ذكر المفسرون في قوله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو ان دائرة ملك الله جل جلاله أعظم من ان يحيط بها نطاق الحصر أو يصل الي مركزها طائر الفكر فاني وهيهات ولو استفرقت القوي والاوقات وعلى ذلك ان صح الحديث الذي أورده السائل كان فيه اشارة الى معنى هذه الآية ولم يكن

القصـد من ذكر العدد الحـصر فيه لان العدد لا مفهوم له كما
صرحوا به وبنوا عليه ان كلا من السموات والارض لا تنحصر
في سبع وان ذكرت بهذا العدد في القرآن وبعض الاخبار
وقد جاء في بعض الاخبار ان مخلوقات البر عشر مخلوقات
البحر والمجموع عشر مخلوقات الجو والمجموع عشر ملائكة
السماء الدنيا والمجموع عشر ملائكة السماء الثانية وهكذا الى السماء
السابعة والمجموع عشر ملائكة الكرسي والمجموع عشر الملائكة
الخافين بالعرش والمجموع اقل قليل بالنسبة لما لا يعلمه الا الله
وقد قيل المجموع اقل قليل بالنسبة الى الملائكة المهيمنين الذين
لا يعلم احدهم ان الله تعالى خلق احدا سواه والمجموع اقل
قليل بالنسبة الى ما يعلمه الله من مخلوقاته وان كان الاصح كما قال
بعض المحققين انه لا يجزم باكثرية صنف عن صنف وانه لم
يصح نص في ذلك

قال السائل كيفية خروج هذه المياه من خبايا الارض
كالعيون واضرابها هل من الماء الذي دحي الله الارض عليه
او من عصارة الارض ونزها او من البحر الذي احاط بجرم
الارض ثم يطيب عند ما يتخلل هذه الارض وما القول المعول

عليه في نزول المطر هل هو من السماء أو من البحر كما قال الشاعر

شربن بماء البحر ثم ترفعت * متى لجج خضر لهن نثيج
ونقول قال الله تعالى وأنزلنا من السماء ماء بقدر فأسكناه
في الأرض وأنا على ذهاب به لقادرون وقال تعالى ألم تر أن
الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض وعلى ذلك
قال في معجم البلدان اختلفوا في البحار والمياه والأنهار فروى
المسلمون أن الله خلق البحر مراً زقاقاً وأنزل من السماء الماء
العذب وكل ماء عذب من بئر أو نهر من ذلك فإذا اقتربت
الساعة بعث الله ملكاً معه طشت فجمع تلك المياه فردّها إلى
الجنة وزعم أهل الكتاب أن أربعة أنهار تخرج من الجنة القرات
وسيحون وجيحون ودجلة وذلك أنهم زعموا أن الجنة في
مشارك الأرض اه وقال المفسرون المقصود من هذه الآيات
وأمثالها الاستدلال بما يشاهد من انزال الماء من السماء وما
يترتب عليه من آثار قدرة الله تعالى وأحكام حكمته وعميم
نعمته والمراد بالماء المطر وبالسماء اما جهة العلو واما السحاب
واما الاجرام العلوية وعلى الاخير يكون انزال الماء منها باعتبار ان

المطر ينزل باسباب ناشئة منها فان تصاعد الانحدره وتكون
الغيوم بسبب جذب الشمس واختلاف اوضاعها ونحو ذلك
من الاسباب التي جعلها الله لذلك واما كون المطر نفسه
من جرم السماء المعروف نفسها فالمشاهد خلافه لاننا نشاهد
كثيرا ما يرتفع السحاب ويمطر مطرا غزيرا وهناك من هو
على ذروة جبل لا سحاب عنده ولا مطر والقول بأن المطر
في مثل ذلك نازل من جرم السماء أيضاً على السحاب لكن
لا يشاهده من هو مشرف على السحاب وواقف فوق الجبل يجعلنا
نصدق بأن حولنا وفي منازلنا وطرقنا جبالا وأنهارا لا نشاهدها
ولا تصادمنا في سيرنا وذلك مما يقطع العقل بعدمه فضلا عن
كونه لا يلائم ما سبقت له الآيات من الاستدلال بمشاهدة نزول
الماء من السماء فتعين ان المراد بالسماء ما ذكرناه واما كيفية تكون
المطر فالشائع المعروف ان الشمس اذا سامت بعض البحار
والبراري أثارت من البحار بخارا رطبا ومن البراري بخارا يابسا
فاذا صعد البخار الى طبقة الهواء الثالثة تكاثف فان لم يكن البرد
قويا اجتمع وتقاطر لثقله بالتكاثف فالاجتمع سحاب والمتقاطر
مطر وان كان البرد قويا كان ثلجا وبردا وقد لا ينعمد فيسمى

ضبابا ويحتمل ان يكون معنى كون الماء نازلا من السماء انه نازل باسباب سماوية وتأثيرات أثرية أي أسباب في جهة العلو فتي أريد بالسماء جهة العلو كانت مبدءا مجازيا لنزول الماء وعلى جميع هذه التقادير تكون المياه قسمين قسم البحار الملحة وقسم المياه العذبة فالقسم الاول وجد على ما هو عليه الآن مرازعا فأصل الخلقة والقسم الثاني هو الذي نزل من السماء فاسكنه الله الارض وسلحه ينابيع فيها

وقيل المراد من الماء النازل من السماء كل ماء في الارض وليس في الارض ماء الا ما نزل من السماء والمراد بالانزال في الآيات الانزال في مبدء الخليقة وذلك ان الله عز وجل خالق الارض خالية من الماء فانزل من بحر تحت العرش ماء فاسكنه الارض وسلحه ينابيع فيها واختلف هولاء في ملوحة البحار فزعم قوم انه لما طال مكث الماء والحت الشمس عليه بالاحراق صار مرا ملحا واجتذب الهواء ما لطف من اجزائه فهو بقية ما صفته الارض فغلظ وزعم آخرون ان في الارض عروقا تغير ماء البحر فلذلك صار مرازعا وزعم بعضهم ان الماء من الاستحالات فطعم كل ماء على طعم تربته ولكن

أصحاب هذه الأقوال لا ينكرون نزول الأمطار والثلوج
وتكون السحاب من الأبخرة المتصاعدة على وجه ماسبق لأن
ذلك مشاهد بالحس وانكاره مكابرة وانما يقولون ان كل ذلك
من الماء النازل في مبدأ الخليفة بحسب الأصل غاية انها تكونت
من البخرة فصارت سحابا ومطرا وثلجا وبردا

وعلى هذا يكون معنى انزال الماء من السماء انه نازل من
سما القدرة الالهية مخلوق لله تعالى لحكمة اقتضت ذلك
بواسطة أو بغير واسطة ويشير الى هذا قوله تعالى وان من شيء
الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ومن علم ان الله
سبحانه في السماء على المعنى الذي أراده جل شأنه وبالوصف
الذي يليق به مع التنزيه اللائق بجلاله تعالى علم ان كل المياه
وجميع العالم من تلك السما ومن جهة علو المكانة لاعلو المكان
ونسبة نزوله الى غيردأحيانا انما هي لاعتبارات وأسباب ظاهرة
جعلها هو بمقتضى سنته في خليقته من ربط المسببات بأسبابها
وهي راجعة اليه سبحانه بالآخرة

وعلى كل من القولين فلا شك ان الماء يشارك الارض
في الثقل والهوى الى السفلى لكن بينهما في ذلك تفاضل يخف

به الماء بالاضافة الى الارض ولهذا ترسب الارض في الماء وتنزل
 السكودورات الى القرار والماء لا يغوص في نفس الارض بل
 يسوخ فيما نخلخل منها ويختلط بالهواء فاذا اعتمد الماء على
 الهواء المائل للتلخلخل نزل فيها وخرج الهواء منها كما ينزل
 القطر من السحاب فيه ولما برز من سطح الارض ما برز انحاز
 الى الاعماق فصار بحارا وصار مجموع الارض والماء كرة واحدة
 يحيط بها الهواء من جميع جهاتها وعلى القولين أيضا تكون
 مياه العيون والانهار والابار وما شابه ذلك من المياه التي أنزلها
 الله من السماء وأسكنها الارض وسلكها ينابيع فيها على اختلاف
 القولين

وشاع عن الفلاسفة انهم قالوا ان البخار اذا احتبس في
 الارض يميل الى جهة الهواء المائل للتلخلخل فيها ويبرد بها
 فينقلب المجموع مياه مختلطة باجزاء بخارية فاذا كثرت بحيث
 لا تسعها الارض أوجبت انشقاقها فانفجرت منه العيون
 واضرابها ورده أبو بكر البغدادي في كتابه المعتبر بأن السبب
 في العيون وما يجري مجراها هو ما يسيل من الثلوج ومياه
 الامطار لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها وان استحالة

الاهوية والابخرة المنحصرة في الارض لامدخل لها في ذلك
فان باطن الارض في الصيف أشد بردا منه في الشتاء فلو كان
سبب هذا استحالتها أوجب ان تكون العيون والقنوات
ومياه الابار في الصيف أزيد وفي الشتاء أنقص مع ان الامر
بخلاف ذلك على مادات عليه التجربة وقال الميبدى ان الحق
ان السبب الذي ذكره صاحب المعبر معتبر لاحالة الا انه
غير مانع من اعتبار السبب الذي ذكره يعنى ماشاع عن
الفلاسفة واحتجاجه في المنع انما يدل على انه لا يجوز ان يكون
ذلك هو السبب التام لاعلى انه لا يجوز ان يكون سببا في
الجملة اه وفي شرح المواقف اختلفوا في ان المياه متولده من
اجزاء مائية متفرقة في عمق الارض اذا اجتمعت أو من
الهواء البخاري الذي ينقلب ماء وهذا الثاني وان كان ممكنا
الا ان الاول أولى لان مياه العيون والقنوات والابار تزيد
بزيادة الثلوج والامطار اه

والتحقيق الذي نقوله وهو القول الفصل ان الآيات
القرآنية الواردة في ذلك انما تدل على ان الله أنزل من السماء
ماء فاسكنه في الارض وسلكه ينابيع فيها والظاهر من سوق

هذه الآيات ان المراد من الماء المطر والثلوج لكن لا تدل على ان ما في ينابيع الارض ليس الا ذلك الماء ولا على ان كل ماء نازل من السماء فيجوز ان يكون بعض مياهها من الامطار والثلوج والبعض الآخر حادث من الهواء البخاري بانقلا به ماء باسباب جعلها الله لذلك وبعض المياه أوجده الله في مبداء الخليفة لكن إيجاد الماء في مبداء الخليفة وان جاز في ذاته الا ان حمل الانزال في الآيات القرآنية عليه مع كونه مما لم يوقف على خبر صحيح يقتضيه خلاف الظاهر لان الخطاب في ألم تر أن الله أنزل الآية عام لكل من يصلح لأن يخاطب ولا يمكن عموم رؤية ذلك للخواص والعوام كما هو مقتضى سوق الآية للاستدلال الا اذا حمل الماء على المطر ونحوه مما يشاهد العام والخاص نزوله

وجعل الخطاب خاصا بسيد المخاطبين صلى الله عليه وسلم وان المراد ألم تعلم ذلك بالوحي لا يلائم المقصود من سوق الآية وأما ما أخرجه ابن أبي حاتم عن ابن عباس انه قال ليس في الارض ماء الا ما أنزل الله من السماء ولكن غرق في الارض تغيره فمن سره ان يعود الملح عنذا فليصعد واخرج

نحوه عن سعيد بن جبير والشعبي فهو وان كان بظاهره ان
 صح ينفي ماشاع عن الفلاسفة الا ان مثل هذا الاثر لا يوجب
 القطع بطلانه ومع ذلك فتأويله ممكن بأن يكون معناه ليس
 في الارض ماء يشاهد نزوله الا ما نزل من السماء أو يكون
 معناه ليس في الارض ماء الا ما أنزله الله من سماء قدرته
 وخلقه سبحانه بواسطه أو بغير واسطه سبحانه له في كل شئ
 آية تدل على انه الواحد

والحق أيضا ان الله خلق البحر ابتداء من ازل عاقا وان كل
 ماء نزل من السماء فهو عذب وان بعض المياه العذبة لما طال
 مكثه والحت عليه الشمس بالاحراق صار ملحا وان في الارض
 عروقا ومعادن تغير المياه العذبة بجريانها عليها فيكون طعم
 كل ماء منها كطعم المعدن الذي يمر عليه ملحا كان أو غيره وهذا
 هو المراد بقول من زعم ان الماء من الاستحالات فطعم كل ماء
 على طعم تربته ولو حملت الاقوال المارة على ان مراد قائلها ان
 من المياه ما هو كما يزعم لان كلها كما يزعم لزال الخلاف وانتهى
 الى الوفاق على ما يوافق الواقع

ومما أوضحنا يعلم ان المعول عليه ان مياه الميون وما يجري

مجرأها من الأمطار والثلوج ومن الهواء البخاري المحتبس في
جوف الأرض المنقلب ماء للأسباب التي أودعها الله فيها وإن
المطر إنما هو ناشئ من الأبخرة المتصاعدة من البحار والبراري
مثلاً ومثله الثلج والبرد وبهذا الاعتبار يقول الشاعر

كالبحر مطرة السحاب وماله فضل عليه فانه من مائه
والله أعلم بأسرار خلقه والحمد لله أولاً وآخراً وباطناً
وظاهراً والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه وسائر
اتباعه وحزبه وكان آخر تيدض هذه العجالة في يوم الجمعة
تسعة وعشرين رمضان سنة أربع وعشرين وثلاثمائة وألف
هجرية

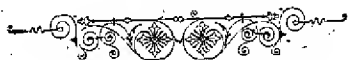


❦ فهرست ❦

(الاجوبة المصرية عن الاسئلة التونسية)

- السؤال عن علة تأخيره صلى الله عليه وسلم الصلاة يوم الخندق
- » » وجه ايجاب الشافعية صلاة الظهر يوم الجمعة
- » » مستند المالكية في تجويز التيمم بالتلج
- » » قول الامام الاشعري بعدم بقاء العرض زمانين
- » » الكلام بمعنييه من اي مقوله
- » » ما ذكره صاحب الكشف في قوله تعالى فأتوا
- بسورة من مثله
- » » الحكمة في الاتيان بالفاء في قوله تعالى ويسألونك
- » » عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفاً وحذفها في نظائره
- » » الاغلاط التسعة التي ادعاها صاحب القاموس في
- » » قول الشاعر أجاعل انت بيكورا الخ
- » » ما يعرف به العاقل انه عاقل
- » » النكته في بناء الفعل أولاً للنائب وثانياً للفاعل
- » » في قوله تعالى اذا زلزلت الارض زلزالها وأخرجت
- » » ما يجب على من قلده العوام في القموي

- ١٠٩ السؤال عن حكم النص العام والخاص والمطلق والمقيد
- ١١٨ » » ما يعرف النبي به انه بنى
- ١١٩ » » المحمل لصحيح الجواب أبي مسلم لمن قال له كم سنك
- ١٢٢ » » قوله صلى الله عليه وسلم في حديث النوافل خشيت ان
تفرض مع قوله عليه السلام في حديث الصلاة لا
الاسراء لا يبدل القول لدي
- ١٢٥ » » ما نقله الشيخ في صغراه عن بعض الصحابة رضي
الله عنهم من قال لا اله الا الله الخ
- ١٤٢ » » معنى قوله صلى الله عليه وسلم لله سبعة عشر نوعاً
من الخلق الخ
- ١٤٣ » » كيفية نزول المياه من خبايا الارض وعن الممول
عليه في نزول المطر



﴿ بيان الخطأ والصواب الواقع في رسالة الاجوبة المصرية ﴾
 (عن الاسئلة التونسية)

صحيفة	سطر	خطأ	صواب
٧	١٧	ابا موسى	ابو موسى
٩	١٤	او الغزوه	والغزوه
٢٩	١٥	بالغرض	بالعرض
٥٠	٥	زيد أحسن	زيدا حسن
٧٦	١٢	قال الوسى	الالوسى
٨٥	١٣	كان	ان كان
١٠٤	٢	ولا التحريك	ولا تحريك
١٠٤	٨	اعترتب	كترتب
١٠٤	٩	والله كلم	والله اعلم
١١١	٩	لقدره	بقدره
١١١	١٣	والا	الا
١١٢	٥	فيتنض	فيتنضى
١١٦	١	فأحل	وأحل
١٢١	١٤	فكن	فكنى
١٢٣	٨	بما	بم
١٢٣	١٣	ارض	ارضى

صواب	خطأ	سطر	صفحة
ما	م	٥	١٢٧
المعاد	الميعاد	١	١٢٩
وجوب خصوص	خصوص وجوب	٥	١٣٠
المعاد	الميعاد	٢	١٣٢
المعاد	الميعاد	٥	١٣٢
المعاد	الميعاد	١	١٢٣
ما اجتنبت	ما جتنبت	١٥	١٣٣



